



assistentiæ Germaniæ S. J.

QVÆSTIONES THEOLOGICÆ SELECTÆ

Ad totam summam

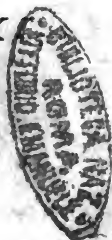
D. THOMÆ

Aquinatis

Ex Prælectionibus

P. IOANNIS MORAWSKI

SOC: JESV, Poloni



Ad primam Partem
Et ad 1. 2dæ.



CALISSII,
Typis Collegii Soc: JESV.
Anno Domini 1681.



VENERABILI CAPITULO
POSNANIENSI
Perillustribus & Reverendissimis
Ejusdem Ecclesiæ Cathedralis.

PRÆLATIS
&
CANONICIS

DD. meis faventissimis.



PUlsat Sacra Amplissimi Senatus Vestri limina Divina Scientiarum Princeps Theologia, ut quæ tanto tempore Curiæ vestræ Vicina fuerat, deinceps Inquilinam se glorietur. Quid enim justius? quam ut formandis hactenus Diœcesi Vestræ famulata Cleri inge-

)(2 niis,

niis, ſparſum olim per frequentes calamos, nunc verò collectum robur, Veſtris conſecret Nominibus? Quò autem hæreſum errorumq́; Victrix, reportata ex contumacibus ingeniis inferret ſpolia, aut ubi gloriosiùs, quam in PERILLVSTRI VESTRO non tam Capitulo, quam Capitolio, ovaret? triumpharet? Non omnes quidem Quæſtionum ſuarum ducit in triumpho Phalangas, nec tota ſe Theologici Corporis ad Vos infert mole; Sed Primam Partem, & Primam Secundæ, id eſt Frontem ipſam Caputque Theologiæ, Magno Nomini Veſtro acclinat. Magnos enim non aliter decet, quam prono accliniq́; capite venerari. DEVM itaq́; Trinum & Vnum, Angelorum Catervis ſtipatum ad illuſtria Sacræ Curiæ Veſtræ Penetralia introducit, ubi non fictile quoddam Coſròis, ſed DEO non impar Cælum reperit, quod maxima, ſeu generis claritudine, ſeu Virtutum fulgore, ſidera colluſtrâſtis. Dabitis autem proculdubiò in Purpurato Reipu-

blicæ

blicæ Veſtræ, Senatûſq; gremio Curulem Numini, cui animum no negâſtis. Quin non vano omine fi turum auguror, ut eâdem felicitat omnium Veſtrum obtineat Conſoi tia, quâ, ſingulorum Pectora occu pavit. Novi enim abundè, & me cum Lechicus Orbis, Veſtræ erudi tæ Pietatis non vulgare decus eſſe non Corde tantum, ſed typo quoq ac volumine impreſſum habere De um Illa in Vobis veneramur inge nia, quæ ſuam ducunt gloriam, tam Divitem Divinorum bibliothecam gerere, quàm plenam mentem Pa ri promptitudine acceptatis impreſ-sa & patratis imprimenda; illudq; à Præcelſa Indole Veſtra exigitis, ut & in moribus integerrimis,& in Co-dicibus, legi apud Vos DEVS poſſit. Porro nec ſequaces Numinis Ange li de benevolentia Veſtra ambigunt; quia his quoq; tam promptum Vo bis ſeu Atria aperire ſeu Pectora, quam ſolenne eſt eorundem decora æmulari. Mihi certè tanto gratio-res Vobis futuri videntur illi, quan-tò Vos illis ſimiliores. Veſtrum au-

tem erit decernere; feliciusné pennâ meâ exprimi possint Angeli, quã laudatissima vitâ Vestrâ: ego enim loquendi potissimum modum propono Angelicum, sed Vos agendi. Taceo, non unius Ephesi, non unius Smyrnæ, aliarumq; Ecclesiarum Angelos Præsides ex Sacro Cætu Vestro evolâsse. Nidus quidam Infularum est Sacra Curia Vestra: Fulgent ex illa Pontificia Bysso plurimi, merentur omnes. Quotquot enim sub Apostolicis Petri Clavibus, seu Virtus Vos, seu Sanguis, seu fortuna deposuit, omnes Antistitum gemmæ estis, & inseri Nobilioribus Infulis dignæ, & ornare pares. Gratiam autem qui respuatis, quam immortalibus actis, quam zelo Apostolico, quam uberrimo pro Aris sudore meruistis: Legetis illam tam diligenti studio, quàm liberali manu præstare soletis. Nam aliis aut scribere, aut experiri à Vobis gratiam datum, Vobis elargiri relictum est; ita ut uberiori alveo è vestris manib⁹ quam Scriptorum calamis profluat. Sola in Conspectum Vestrum ire

trepi-

trepidant Peccata, inq; ipsa tremunt, ac expallescunt charta, ne, quæ ab animo æternâ lege proscribitis, etiam è pagina expungatis. Neq; enim mediocre periculum est, ne tam acre, quo contra labem ardetis odium, etiam in Codicem serpat, & nullibi à vobis secura crimina, vel inde erasa velit. Cæterum & hæc tam benevola manu prensabitis, quam sedulo conatu evitatis. Quæ enim patrari à vobis nequeunt noxæ, legi possunt: & ea vitiorum natura est, ut melius cognita caveantur. Tandem Actuum humanorum dogmata, insita humanitate capessetis, qui nihil humanum ingentibus ausis aut molimini manu, aut spiratis animo. Totum insuper Librum, eâ fulcietis dexterâ, quâ Ecclesiam, vindicatis à ruina, à lapsu sustinetis: Fulcietis inquam, ne & ille sub Vestris fatiscat Nominibus, quæ ingentibus etiam voluminibus capere, grande negotium fuerit. Vestra illum decora luci commendant, ille Vos æternitati mandat. Hæc enim quæ frontem ejus coronant Amplis-

ſimi Senatus Veſtri Nomina, tum demum orbis ignorabit, cum & impreſſum illi DEVM. Ego verò non tantùm in hac Opella mea, ſed nuſquam omnino, à DEO, Angelis, & Gratia, ſeparatos Vos eſſe velim. Imò hoc meum Votum, quia & Veſtrum Meritum eſt, ut non in iſto tantum quem Honori Veſtro dico, ſed in illo quoq; Vitæ Libro, Omnium Veſtrum Nomina ſcribantur. Ita precor.

Perill: & Reverendiſſimo
Senatui Veſtro

Devotiſſimus

Joannes Morańſki S. J.



APPROBATIO.

Perillustris & Reverendissimi Ordinarii.

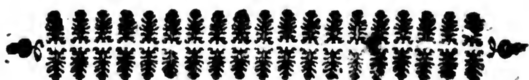
Imprimatur.

Hieronymus Wierzbowski

Præpositus & Officialis Ecclesiæ Posnaniensis m.p.



FA-

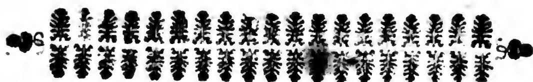


FACVLTAS

R. P. Provincialis Poloniæ.

CVm opus, à P. Joanne Morawski, noſtræ Societatis Sacerdote, compoſitum, ſub titulo: Quæſtiones Theologicæ ſelectæ &c. aliquot ejusdem Societatis Theologi recognoverint, ediq; in lucem poſſe probaverint; poteſtate mihi factâ ab A. R. P. noſtro Joanne Paulo Oliva Præpoſito Generali, ut typis mandetur, concedo. In cujus rei fidem, has literas manu meâ firmatas, ſigilloq; munitas dedi. Leopoli 28 Martij 1679.

Bartholomæus Nathanael Waſowſki
m. p.



QVÆ-

QVÆSTIONES

Ad primam Partem

De DEO & Angelis.

Quæstio I.

De distinctione inter Essentiam Divinam & Relationes ad intra.

Quæstio II.

De Scientia media.

Quæstio III.

De Omnipotentia denominante possibilia & impossibilia.

Quæ-

Quæstio IV.

De Ævo Angelico indivisibili.

Quæstio V.

De Locutione Angelorum inter se.

Quæstio VI.

De primo peccato Angelorum.



Quæstio I.

Vtrum inter Essentiam Divinam & Relationes ad intra detur distinctio realis in tertio prædicato seu mediata?

VIdetur quod non, primo, Quia si Essentia Divina distingueretur realiter mediatè à Paternitate, seu in tertio, v. g. in filiatione, sequitur quod Essentia Divina produceretur mediate; siquidem sicut distinctionis realis immediatæ in Divinis, fundamentum est oppositio relativa producentis & producti, ut docet consensus Theologorum: ita pariter distinctionis realis mediatæ deberet esse fundamentum oppositio relativa producentis & producti mediata. At sequela non potest admitti: Tum quia alioquin Essentia Divina diceretur Filius mediatè, sicq; plures darentur Divinæ Processiones passivæ quam duæ. Tum quia alioquin Essentia Divina ita produceretur à Patre, sicut ab avo producitur nepos, qui scilicet mediatè producitur, quæ omnia sunt absurda. Ergo Essentia Divina non distinguitur realiter mediatè à Paternitate.

Secundo nulla realis actualis distinctio est admittenda in Divinis, præterquam ea, quam Sancti Patres & Concilia agnoverunt, nobisq; tradiderunt; quia in mysterio Trinitatis regula credendi, & loquendi, debet esse au-

thoritas Ecclesiæ & Patrum. At Concilia & Patres realem actualem distinctionem agnoscunt inter solas Personalitates, propter oppositionem relativam producentis & producti, Et ita Concilium Florentinum inter naturam & Personalitates solam agnoscit distinctionem rationis, & per intelligendi modum. Lateranense etiam docet quamlibet Personam esse illam rem seu Substantiam seu Essentiam Divinam: quæ doctrina Concilii non simpliciter sed restrictè accipitur, dum dicitur Patrem non esse mediatè illam Essentiam, quæ est Filius. Item Ioannis 10. dicit Christus: *Ego & Pater unum sumus*; hoc autem non esset absolutè verum, sed restrictè, si natura Divina esset distincta in Filio, esset enim alia in Filio, cum distinctio importet alietatem Præterea Augustinus lib: 7. de Trinitate cap: 6. dicit: *Neq; in hac Trinitate, cum dicimus Personam Patris, aliud dicimus, quàm Substantiam Patris.* Et paulo ante: *Non aliud est Deum esse, aliud Personam esse, sed omnino idem*: iam autem in hac sententia aliud est realiter mediate Substantia Patris à Persona Patris, neq; omnino idem Deum esse, & Personam esse, quia Deitas realiter mediate distinguitur à Persona. Præterea Anselm: in Menelog: Cap: 43. de Patre & Filio dicit, *quod alter sit alterius Essentia*; in hac autem sententia id non verificatur, quia Filius habet distinctam realiter, Essentiam saltem mediatè à Patre. Præterea Damasc: lib. de Divinit: Trad: cap: 49 dicit: *Divinas Hypostases inter se unificari inconfusè, & distinctas esse indistanter*, Et similiter loquitur

Nazian:

Nazian: Or: 38. in nativitate Christi; in hac autem Sententia, hæc dicta Patrum restringuntur per distinctionem mediatam. Deniq; addi his potest S. Thomas 1. par. q. 28. art. 2. docens, *Relationem in Deo realiter existentem, esse idem cum Essentia secundum rem, & non differre nisi secundum intelligentiæ rationem*, quod etiam alibi repetit præsertim q. 39. art: 1. Ergo sententia ponens distinctionem realem mediatam, quæ utiq; est actualis inter naturam Divinam & Personalitates, admitti non debet.

Tertio, & est confirmatio, præcedentis argumenti. Summa identitas omnem omnino distinctionem excludit, sicut summa potentia excludit omnem defectum potentiæ, summa scientia excludit minimam ignorantiam, summa lux excludit omnem obscuritatem: Sed de fide est, inter Essentiam Divinam & Personalitates esse summam identitatem realem actualem: Ergo ibi nulla datur distinctio realis actualis, etiam mediata.

Quarto. Non rectè dicitur, Natura Divina & Paternitas discrepare in Filiatione: sola enim Paternitas discrepat in Filiatione, ut pote illi opposita relativè, non discrepat autem natura, quia hæc identificatur Filiationi. Neq; item Filiatio rectè assignatur tertium aliquid, in quo discrepent natura & Paternitas. Cum enim natura sit unum quid cum Paternitate & Filiatione, hoc ipso duo solum termini hujus discrepantiæ realiter assignari possunt, nempe Paternitas & Filiatio, natura autem nullum superadditum realiter erit ad Paternitatem & Filiationem: Ergo

non datur diſtinctio realis in tertio inter naturam & Paternitatem.

Quinto. Si datur diſtinctio realis mediata inter Eſſentiam & Perſonalitates, nulla erit ratio efficax contra Diſtinctionem Scotiſticam in Divinis; nam eodem jure Scotiſtæ dicent, beneficio ſuæ diſtinctionis realis formalis componi contradictoria in Divinis, non obſtante identitate reali inter Naturam & Perſonalitates, quo jure vi diſtinctionis realis mediatæ, eadem Contradictoria ſalvantur, non obſtante identitate reali immediata; atq; hinc omnia incommoda, quæ objici ſolent Scotiſtis, ut quod v. g. in Deo ſequatur ex natura rei Compoſitio, plures etiam dentur oppoſitiones producentis & producti, quam duæ, & alia ſimilia incommoda poterint objici contra iſtam diſtinctionem realem mediatam, Ergo &c.

Sexto. Diſtinctio iſta realis mediata, non eſt neceſſaria ad verificanda Contradictoria de natura & Perſonalitatibus, quia ut arguit Alarcon, quamvis natura Divina eſſet in una Perſona, nec Deus eſſet trinus, ideoq; etiamſi in Deo non daretur diſtinctio realis in tertio, poſſent de Natura & Perſonalitate verificari contradictoria, propter eminentiam perfectionis divinæ infinitæ, æquivalentis pluribus rebus realiter diſtinctis. Deinde, ut arguit Izquierdo in Pharo Scientiarum, ante diſtinctionem realem in tertio, per prius ſupponitur immediata virtualis diſtinctio inter Naturam & Perſonalitates, verificativa contradictoriorum; ſi enim prima & ſecunda

forma-

formalitas v. g. Natura & Paternitas non sunt virtualiter duæ, non posset prima realiter distingui mediatè à secunda, in tertia, nempe in Filiatione: Ergo ad nihil est necessaria distinctio realis in tertio.

Septimò. Dantur plura contradictoria in Deo, quæ beneficio distinctionis in tertio salvari non possunt: Ergo est superflua. Probatur Ant: Nam Personæ Divinæ sunt tres, Essentia est una; jã vero nõ potest ostendi tertium prædicatũ, in quo Essentia Divina distinguatur à tribus Personis simul sumptis. Nec valet dicere, Essentiã à tribus personis simul sumptis distingui realiter in singulis personis, distributivè sumptis; quia hic tertium debet assignari adæquatè distinctũ à tribus Personis simul sũptis, identificatum cum Essentia, sicut ut salventur hæc contradictoria, *Essentia communicatur, Paternitas non communicatur*, ostenditur tertium, nempe Filiatio, adæquatè distinctum à Paternitate, identificatum Essentiæ.

Respondetur. Præsens quæstio sufficienter à nobis discussa est disp: 2. de Deo q. 5. ubi ostẽdimus quod inter quædã prædicata Divina detur distinctio realis in tertio, & quod ea sufficiat ad verificanda contradictoria physica de suis extremis. Retulimus etiã tum ibidem, tũ in indice ejusdem libri, multos Authores graves, qui hanc sententiam in præcipuis Romæ, Hispaniæ, Germaniæ Academiis, libris editis disertè complexi sunt. Sed adhuc placet eam amplius declarare, ut melius intelligatur.

Dicendum igitur est. Naturam Divinam ita sumptam realiter immediatè identificari cuilibet Personalitati

litati, & omnibus simul sumptis Personalitatibus, ut, si sumatur, ut præcisa ab omnibus Personalitatibus, & ab ordine ad illas, distinguatur ab illis ratione nostra sola! Si autem sumatur ut est à parte rei identificata uni alicui Personalitati, tunc ratione hujus Personalitatis tanquam ratione tertii prædicati, ratione nostra objectivè superadditi sibi & sic mediatè, distinguatur realiter tum ab altera Personalitate, tum à duabus, tum à tribus.

Probatur 1mò ex antiquo Cathechismo & sensu Ecclesiæ, ex quo habemus, Deum esse Trinum & unum, ipsamq; Deitatem appellari Trinam. Ita in officio, composito à S. Thoma, de Corpore Christi dicitur: *Te Trina Deitas unaq; poscimus.* Et in Festo Sanctissimæ Trinitatis: *Unius & Substantiæ, Trinusq; Personis Deus.* & alibi nō semel Quod etiā docet D. Thomas 1. part. q. 31. art: 1. ad 5. & Concil: Tolet XI. & S. August: cap: 30. medit: *O una Trinitas, ô Trina unitas!* Unde sic argumentor. Quomodo DEUS dicitur Trinus, & Deitas Trina, eo modò DEUS rectè dicitur, distinctus, & Deitas distincta; siquidem omne trinum, in ea ratione in qua est Trinum, significat distinctionem, ut ex terminis patet: Atqui Deus dicitur, Trinus, & Deitas trina, non secundum se, & immediatè; (sic enim Deus est unus, & Deitas est una,) sed mediatè & ratione trium Personarum, quibus identificatur. Ergo eadem ratione DEUS dici potest distinctus, & Deitas distincta mediatè, ratione unius Personæ, ab altera Per-

ſona ; quod eſt diſtingui in tertio prædicato Deitatem.

Probatur 2do. Simili planè argumento, quo D. Thomas 1. parte qu. 31. arg: 2. probat, Filium eſſe alium à Patre. Poſtquam enim ibi S. Doctor monuiſſet ex Hieronymo, *incurri hæreſim ex verbis inordinatè prolatis*, ideoq; de Trinitate loquendum eſſe cum cautela, ſubdit: *Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos oppoſitos errores cavere, temperatè inter utrumq; procedentes; ſcilicet errorem Arii, qui poſuit in Trinitate Perſonarum, Trinitatem ſubſtantiarum, & errorem Sabellii, qui poſuit cum unitate Eſſentiæ unitatem Perſonæ.* Et mox explicat, quomodo iſtos errores cavere debeamus: *Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in Divinis nomen diverſitatis, & differentiæ, ne tollatur unitas Eſſentiæ, poſſumus autem ponere nomen diſtinctionis, propter oppoſitionem relativam: ne autem tollatur ſimplicitas Divinæ Eſſentiæ, vitandum eſt nomen diviſionis, & ſeparationis: ne tollatur æqualitas, vitandum eſt nomen diſparitatis: ne tollatur ſimilitudo, vitandum eſt nomen alieni, & diſcrepantis. Ad vitandum verò errorem Sabellii, vitare debemus ſingularitatem, ne tollatur communicabilitas Eſſentiæ. Debemus etiam vitare nomen unici, ne tollatur numerus Perſonarum: Vitamus etiam nomen confuſi, ne tollatur ordo naturæ à Perſonis. Vitandum etiam eſt nomen ſolitarii, ne tollatur conſortium trium Perſonarum.* Hæc eſt regula S. Thomæ loquendi de Trinitate. Atqui aſſertio noſtra hanc regulam exactè obſervat: Ergo cautè loquimur de Trinitate. Probatur minor.

Quia inprimis nos non ponimus cum Trinitate Personarum, Trinitatem Essentiarum, ut ponebat Arius, quin potius dicimus, unam numero Essentiam summe identificari Patri Filio & Spiritui Sancto, & ex hoc ipso, quia non soli Patri identificatur, sed etiam Filio & Spiritui S. dicimus eam distingui realiter à Patre, non quidem ratione sui, & immediatè, sed mediate & ratione Filii, ac Spiritus S, tanquam ratione tertii prædicati, distincti realiter à Patre, & inclusi per identitatem summam in Essentia: Quod quam sit remotissimum ab errore Arii, quis non videt? Præterea vitamus nomen diversitatis & differentiæ, sed solum ponimus nomen distinctionis, quam non tribuimus Essentiæ immediatè, & ratione Essentiæ, sed mediatè tantùm, ratione oppositionis relativæ, inclusæ per identitatem in una numero Essentia. Vitamus etiam nomen Divisionis, Separationis, Disparitatis, Alieni, ut patet. Et quamvis aliqui Nostrates utantur nomine Discrepantis, dicendo naturam à Patre discrepare in Filio, tamen discrepantiam sumunt pro distinctione, non prout opponitur similitudini, sicut etiam Damascenus nomen differentiæ in Personis Divinis sumit pro distinctione, ut ait S. Thomas ibidem ad 2dum. Ergo nos vitamus errorem Arii. Vitamus etiam errorem Sabellii, quia non ponimus cum unitate Essentiæ unitatem Personæ, quin potius ex eo dicimus, Essentiam à Persona prima distingui realiter mediate, quia eam dicimus, eandem numero identificari etiam

secun-

secundæ & tertiæ Personæ, immediate realiter distinctis tum inter se, tum à prima Persona. Quod quam sit alienum ab errore Sabellii, quis non videt? Hinc juxta monitum S. Thomæ vitamus nomina singularitatis, unici, confusi, solitarii, loquendo de Personis Divinis: Ergo temperate procedimus inter errorem Arii & Sabellii, abstinendo à nominibus reprobatis à D. Thoma.

Confirmatur quia, ut refert Ruiz disp: 11. de Trinitate sect: 1. & sect: 7. Sententiæ erroneæ, vel suspectæ, repugnantes identitati relationum Divinarum cum Essentia, sunt istæ, à quibus longè distamus. Prima sententia erronea fuit Gilberti Porretani Pictaviensis Episcopi, qui ponebat Relationes Divinas extrinsecus affixas Essentiæ, ut refert D. Thomas hic art: 2do, ideoq; distinguebat ita à parte rei adæquatè Essentiam à Relationibus, ut negari possint de se invicem Essentia & Relatio, dicendo *Paternitas non est Deitas*: Et ideo S. Bernardus lib: 5. de Considerat: ex hoc errore infert sequi quaternitatem in Deo. Hic error damnatus est ab Eugenio III. & Rhemensi Concilio, sed nos ab eo longissimè distamus, quia Relationes ita identificamus à parte rei Essentiæ, ut dicamus Essentiam & Relationem prout sunt à parte rei, mutuo de se verè affirmabiles esse, ideoq; non ponimus quaternitatem in Deo. Secunda sententia erronea fuit Ioachimi Abbatis, qui non ponebat unam realiter numero Deitatem in Personis, sed triplicem Deitatem realiter distinctam, in triplici Per-

ſona multiplicabat, ut conſtat ex Concilio Lateranenſi cap: *Damnamus de ſumma Trinit:* damnante hunc errorem: ſed ab illo quoq; nos longiſſime diſtamus, quia non multiplicamus Deitatem in Perſonis, ſed tantum unam numero Deitatem per hoc diſtinguimus à Patre, quod per identitatem includat Filium, realiter à Patre diſtinctum: quod utiq; non dicebat Joachimus Abbas. Tertia ſententia periculoſa fuit Durandi, qui diſtinguebat Eſſentiam à Relationibus realiter modaliter; ſicut diſtinguitur res à ſuo modo: ſed neq; hoc nos dicimus, ut patet. Deniq; addit Ruiz ſect. 7. hoc tempore eſſe parum tutam ſententiam Scoti, quæ ut ſupra ſect: 2. retulit, inter Eſſentiam Divinam & Relationem conſtituit diſtinctionem ex natura rei aut formalem*, aut virtualem, in re ipſa exiſtentem ante opus intellectus: Sed nos hanc ſententiam non ſequimur. Ergo noſtra ſententia longiſſimè diſtat à ſententiis erroneis, vel ſuſpectis circa diſtinctionem Eſſentiæ Divinæ à Relationibus.

Probatur 3tio. authoritate multorum SS. Patrum apud Ruiz Diſp: 80. de Trinit: ſect: 1. & 2. è quorum numero Ignatius Martyr in Epiſt: ad Magneſianos vocat Eſſentiam Divinam *genitam.* Anſelmus Menol: c. 43. dicit *natam Eſſentiam de Patris Eſſentia.* Auguſt. 5. de Trin: c. 14. dicit, *Verbum Dei, Deus de Deo, Eſſentia de Eſſentia.* Et lib: de Synod. *Filius natus ex Deo, nec diſſimilem ſui edidit natura naturam.* Cyrill: Alex: lib: 2. Theſauri c. 1. *Non poteſt eſſe perfecta Deitas, niſi Filium habeat, &*

fructum

fructum ex se pariat. Hilar: lib: 9. de Trinit. de Filio sic disserit: *Ex eo ejusdem generis genitam in se naturam, naturaliter in se gignentem se, habuisse naturam.* Vide alios Patres apud Ruiz citatum. Unde sic formatur argumentum pro nostra assertione. Eo modo rectè dicitur Essentia Divina distingui realiter à Patre, quomodo à SS. Patribus dicitur genita, nata, edita à Patre: sed hoc dicitur de natura mediatè & ratione Filii, spectando Essentiam ut est à parte rei identificata Filio, Ergo etiam dicitur rectè Essentia ut est à parte rei, distingui realiter à Patre mediatè, & ratione Filii, cum quo identificatur, tanquam ratione tertii prædicati. Major est certa: Quia ex communi consensu Theologorum, fundato in doctrina Concilii Florentini, in Divinis oppositio relativa producentis & producti fundat distinctionem realem, nempe immediatam, si est oppositio immediata, mediatam, si est mediata. Minor etiam est certa; Quia SS. Patres non dicunt Essentiam Divinam esse à Patre genitam immediatè, & ratione sui, aliàs enim immediatè & ratione sui distingueretur realiter à Patre, & sic non esset à parte rei Communis Patri, Filio, & Spiritui Sancto, adeoque tres Personæ Divinæ non essent unus Deus: Ergo cùm Patres dicant Essentiam genitam à Patre, dicunt eam genitam nonnisi mediatè, & ratione Filii, cui identificatur: nec enim datur medium à parte rei inter generari mediatè, & generari immediatè, supposito quòd aliquid aliquomodo generetur. Et sic cum citatis Patribus

con-

conciliamus Lateranenſe Concilium, quod docet Eſſentiam *Non generare, nec generari,* nempe immediatè & ratione ſui; cùm Patres citati dicunt, Eſſentiam *generare & generari* nempè mediatè, & ratione alicujus Perſonæ. Quæ locutio Patrum in hoc ſenſu eſt propria, quatenus *proprium* opponitur *ficto;* quia ſcilicet Eſſentiæ per rationem ſuperadditur Pater ex parte objecti, ſecundùm diſtinctionem virtualem intrinſecam verificativam prædicatorum contradictoriorum primointentionalium de ſuis extremis: quo pacto quia non ſuperadditur rationale Petro, ideo Petrus non dicitur propriè diſcurrere mediante rationalitate.

Probatur 4tò. itidem authoritate SS. Patrum, qui Naturæ Divinæ tribuunt unitatem quandam mirabilem, non expertem numeri. Ita loquitur Nazianzenus in Carm: tertio arcanorum: *In tribus luminibus una natura firmata eſt, Neq; unitas numeri expers, quandoquidem tribus ſtat in bonis.* Immo Auguſt: lib: medit: c. 30. etiam hanc propoſitionem uſurpat, *Divinitas Perſonarum pluralitate multiplex* (quâ tamen phraſi nos non utimur.) ſubſumo. Sed hæ locutiones non poſſunt ita accipi, quaſi in Deo miſceatur identitas & unitas immediata naturæ cum diſtinctione reali immediata, ſeu in ratione naturæ: Ergo debent accipi de unitate & identitate immediata naturæ, miſta cum diſtinctione reali mediata, ſeu in ratione Perſonarum, quæ eſt diſtinctio in tertio; nec enim poteſt poni alia diſtinctio realis, niſi vel mediata, vel immediata. Probatur

ſub-

subsumptum: Tum Quia si in Deo daretur distinctio realis immediata naturæ, darentur plures naturæ, & Consequenter plures Dii: Tum Quia repugnat immediatam realem distinctionem extremorum misceri cum immediata identitate reali eorundem, cùm identitas consistat in indivisibili, licet non repugnet misceri lucem cum tenebris, eò quòd lux suscipiat magis & minus, Quod maximè valet de identitate reali summa & perfectissima, qualis identitas Essentiæ cum omnibus prædicatis Divinis, quæ proinde identitas excludit omnem in eodem genere, adeoq; immediatam distinctionem realem, non excludit tamen distinctionem mediatam, quia hæc est in alio genere.

Probatur 5tò à pari. SS. Patres passim docent exprefse duas personas Divinas identificari realiter in tertio prædicato nempe in Natura. Ergo etiam rectè dici potest quod natura Divina ab una Persona distinguatur realiter mediate in altera Persona, tanquam in tertio prædicato. Probatur Consequentia, quia tam obest Personis identitas realis, quam naturæ Divinæ distinctio realis: Ergo si nihilominus conceditur Personis identitas realis mediata, seu in tertio: cur negetur naturæ distinctio realis mediata, seu in tertio? Antecedens probatur authoritate Nazianzeni or: 37. dicentis: *Unitatem habere quamlibet Personam, non minus cum ea, qua cum conjungitur, quàm secum, propter Essentiæ & Potentiæ identitatem;* quæ utique est unitas Personarum mediata, seu in Essentia, tanquam

quam in tertio prædicato. Et Basilii in Orat: contra Sabell: pag: 603. dicentis: *Identitatem habet Filius ad Patrem, non enim aliam Divinitatem in Patre intueor, aliam in Filio.* En identitas Patris cum Filio in tertio prædicato, nempe in Divinitate. Deniq; Cyrillus lib: 10. contra Julianum de Filio dicit: quod habeat *Unum esse ad suum genitorem identitate naturali, tametsi secundum Hypostasim propriam existat.*

Probatur 6to à definitione. Distinctio realis Deitatis à Patre mediata, seu in tertio prædicato, nihil aliud est, nisi naturam ita identificari summe Patri, seu verè à parte rei de se mutuo affirmari Patrem & Essentiam, ut nihilominùs eadem natura per realem identitatem includat in se Filium, qui realiter distinguitur à Patre: sed de fide est Naturam Divinam hoc modo identificari Patri: Ergo pariter de fide est saltem quo ad rem, naturam distingui realiter mediate à Patre, seu in tertio prædicato, nempe in Filio. Consequentia est legitima: quia ut communiter docetur in Tract: de Fide, quando una præmissa est definitio, altera autem est de fide, tunc Consequens est de fide. Minor est innegabilis à Catholicis. Major est definitio distinctionis realis mediatæ, seu in tertio, repertæ in Deo. Hoc enim quod posuimus in Majori, intelligunt nomine Distinctionis realis in tertio omnes assertores illius quorum scripta appello. Et Ratio est, quia cùm nostri omnes utantur distinctione in tertio, ad verificanda Contradictoria physica in Deo, cumq; hæc Contradictoria ideo dicant verifi-

cari,

cari, quia natura ita identificatur Patri, ut identificetur etiam Filio, distincto realiter à Patre, manifestum est, quod nomine distinctionis in tertio intelligant identitatem naturæ cum Patre, conjunctam identitati ejusdem naturæ etiam cum Filio, realiter distincto à Patre. Quare cum adversarii nostri negant hanc definitionem, uti mihi in disputatione aliquando negata fuit, inprimis non impugnant distinctionem in tertio, prout ponitur à suis Patronis, sed aliam nescio qualem, quam sibi ipsi ad impugnandum confingunt. Deinde hoc pacto evertunt modum argumentandi à definitione, cum tamen in omni disputatione etiam de impossibilitate rei, debet utraq; pars convenire in definitione rei, aliàs disputans nesciet de quo disputabit, aut certe unus aliquid aliud negabit, & alius aliquid aliud affirmabit. Et ita quamvis ego negem possibile esse Infinitum Cathegorematicum, aut distinctionem Scotisticam ex natura rei, tamen definitionem utriusq; admitto, quæ communiter ponitur. Ergo etiam in præsenti adversarii debent admittere definitionem distinctionis in tertio, quam communiter dant ejus fautores. Præterea bonitas prædictæ definitionis vel ex eo patet; quia omni soli, & necessariò convenit definito. Convenit omni definito, quia nulla potest ostendi distinctio in tertio, cui non conveniat allata definitio. Convenit soli definito, quia nulla alia potest ostendi distinctio, cui hæc definitio conveniat. Convenit necessario, quia datur per

tur per prædicata necessaria Identitatis & distinctionis realis. Deniq; siquidem negant hanc Definitionem adversarii, dent aliam, & certo constabit, eam quam dederint, vel non convenire distinctioni in tertio, vel coincidere cum nostra definitione. Neq; vero nullam admittere definitionem distinctionis in tertio possunt, eò quòd hanc putent esse impossibilem, quia etiam Ens rationis ipsi definiunt, & alioquin sequetur illos nescire de quo disputant nobiscum.

Probatur 7mo assertio. Quia communiter Theologi expresse & in terminis dicunt naturam Divinam distingui realiter inadæquatè à Paternitate. Ita docet Ioannes Præpositus qu. 28. de Deo art: 2. Franciscus de Lugo lib: 2. Disp: 8. c. 3. Martinon disp: 25. de Trinit: sect: 7. n. 74. Amicus disp: 19. sect: 4. Arubal disp: 100. cap: 3. & Bellarminus, qui libro secundo de Christo cap: 18. dicit. *Essentia & Paternitas non sunt idem adæquatè, quia Essentia ad plura se extendit.* Eadem distinctione inadæquata Essentiæ Divinæ à qualibet seorsim Persona, expresse & in terminis utuntur, ad solvenda Infidelium contra Trinitatem argumenta, Suarez de Trinit: lib: 4. cap: 4. num: 7. citatq; num. 5. Capreolum, Ægidium & Thomam de Argentina. Item Vasquez disp: 122. cap: 2. fine. Et Coninck disp: 4. de Trinit: dubio 9. num: 208. Deniq; scribens ex professo contra Arianos. Pennalosa de Christi Divinit: disp: 2. c. 5. dicit, *Secundùm omnes Catholicos, Pater cum natura Divina non adæquatè identificatur, hæc enim ad plura se*

ra se quàm Pater extendit.

Ad plenius rem declarandam, aliquos textus citatorum Theologorum subjungo.

P. Joannes Præpositus, Qu: 28. art. 2. *Licet Relatio idem sit à parte rei cum Divina natura, Virtute tamen, & ratione ratiocinata ab illa distinguitur, imò non est illi adæquatè eadem.*

P. Martinon, Disp: 25. de Trinit: sect: 7. num: 74. *Jam verò Pater Divinus, v. g. licet sit idem re cum Essentia Divina, non tamen est idem adæquatè, & convertibiliter, sive cum omnimoda & reciproca identitate &c.*

P. Franciscus Amicus, Disp. 19. sect: 4. num: 89. *Dico secundò: Relationes Divinæ inadæquatè identificantur cum Essentia, & Essentia cum quavis earum.*

P. Petrus de Arrubal. Quæst: 28. c. 3. *Dico secundò: Relationes in Deo inadæquatè identificari cum Essentia.*

P. Suarez præter locum supra citatum libri 4. de Trinit: c. 3. n. 5. *Aliter Capreolus supra respondet, Quæ sunt eadem unitertio adæquatè, esse idem inter se, non verò, si inadæquatè. quæ responsio invenitur etiam in Ægidio, & Thomæ de Argentina, sed habet eandem difficultatem. Quia in Creaturis nulla talis inadæquata identitas invenitur, & ipsummet Principium videtur concludere, inveniri non posse.* Et infra num: 7. *Quarta verò, de Identitate adæquata & inadæquata est accommodata ad respondendum in formæ difficultatibus occurrentibus;* nempe contra Mysterium Trinitatis.

P. Vasquez in prima parte Disp. 122. cap. 2. hæc habet. *Alii alio modo intelligunt prædictam*

Propositionem, nempe, ut ea dicantur esse idem inter se realiter, quæ sunt eadem unitertio realiter & adæquatè, non tamen inadæquatè. Hoc tamen in idem recidit, quia solùm in Divinis reperitur hoc, ut aliqua sint idem re unitertio inadæquatè, & ideo inter se non sunt idem.

P. Koning Disp. 4. dub. 9. sect. 1. num. 28. de Trinit. *Ad rationem oppositam respondeo: illud Axioma*, (scilicet, Quæ sunt eadem unitertio, sunt inter se eadem) *ut sit universaliter verum, necessariò requiri, ut utrumq;, aut saltem alterutrum, sit adæquatè idem cum medio, seu cum illo tertio.*

Unde communiter Theologi fallacias Arrianorum per hoc solvunt, quod eas dicunt procedere à termino non distributo, loquendo de natura Divina: omnis autem distributio termini importat distinctionem realem inadæquatam ab illis, in quæ distribuitur. Et ratio est. Quia illa distinguuntur realiter inadæquate, quorum à parte rei unum se habet ut includens, aliud ut inclusum: sed Essentia Divina habet se à parte rei ut includens, & Paternitas habet se ut inclusum: siquidem Paternitas ita est à parte rei Deitas, ut non omne quod est Deitas sit à parte rei Paternitas: nam Filiatio est Deitas, & non est Paternitas: Ergo Deitas & Paternitas distinguuntur realiter inadæquate. Ergo etiam distinguuntur realiter in tertio, probatur hæc consequentia: Tum Quia non magis obest summæ identitati in Divinis distinctio realis inadæquata, quàm distinctio realis in tertio. Tum Quia distinctio realis inadæquata

quata est ipsa distinctio realis in tertio, ut patebit ex probatione sequenti, solum debet adverti quod ista distinctio realis inadæquata in Deo, non est inadæquata identitas intensivè, sed tantum extensivè: quandoquidem natura Divina non minus se communicat Paternitati, quam ipsa sibi, (quæ est identitas adæquata intensivè) quamvis eadam natura non communicet Paternitati omnes formalitates relativas ad intra, quas ipsa sibi cōmunicat, nempe filiationem, & spirationē passivam, quod est naturā à Paternitate distingui realiter inadæquatè extensivè.

Probatur 8vò. Quando duo prædicata ita se habent, ut unum dicat per identitatem realem aliquid plus, realiter distinctum à secundo prædicato, tunc primum prædicatum distinguitur realiter à secundo, in eo quod plus dicit, tanquam in tertio. Sicut Quia homo dicit plus realiter distinctum à Corpore, nempe animam, meritò dicitur homo distingui realiter à corpore, in anima tanquam in tertio. Et Ratio est: Quia anima ex una parte est realiter distincta à corpore, ex alia vero parte cum identificetur homini, ipsā ratione sui tribuit homini denominationem distincti realiter à Corpore, subsumo minorem. Atqui Deitas & Paternitas ita se habent, ut Deitas per identitatē realē dicat aliquid realiter distinctū à Paternitate nempe filiationē ut est certum. Ergo Deitas a Paternitate distinguetur realiter in Filiatione, tanquam in tertio prædicato, & quidem potiori titulo, quam distinguatur homo à cor-

pore ratione animæ, nam longè magis Deitas identificatur Filiationi, quàm homo animæ: ſiquidem homo & anima non affirmantur vere de ſe mutuò ut ſunt à parte rei, neq; inter hominem & animam eſt identitas adæquata intenſivè: at vero Deitas & Filiatio identificantur adæquatè intenſivè: & verè de ſe mutuò affirmantur ut ſunt à parte rei, ideoq; Filiatio realiter diſtincta à Patre, potiori titulo ratione ſui tribuet naturæ diſtinctionem realem à Paternitate mediatam. Hinc patet, diſtinctionem realem inadæquatam Deitatis à Paternitate eſſe diſtinctionem ejusdem realem in tertio, ſeu mediatam. Cùm enim dicitur, *Natura ut includens Filium diſtingui realiter inadæquatè à Patre*, hoc ipſo dicitur natura non in ſe, & ut objectivè præſcindibilis à Filio diſtingui à Patre: (ſic enim natura non eſſet Communis tribus Perſonis,) ſed dicitur diſtingui à Patre ratione Filii, quem ipſa includit: ſed Filius quem includit natura, eſt tertium prædicatum, & medium inrer naturam & Patrem, (medium, inquam, & tertium, non realiter, ſed ratione objectivè diſtinguente illum à natura:) Ergo natura à Patre diſtinguitur mediatè & in tertio, ſi diſtinguitur inadæquatè.

Probatur 9. Talis eſt diſtinctio inter aliqua extrema, qualis inter illa eſt negatio, ſeu ſicut unum negat alterum, ita diſtinguitur ab illo: ſiquidem diſtinctio, ſi non formaliter, ſaltem re ipſa, eſt, Hoc extremum non eſſe hoc, ſeu eſt negatio, qua unum extremum negat alterum, ut patet. Atqui ly

non ge-

non generare, quod dicitur de natura Divina, non purè virtualiter, sed realiter strictè, negat illud *generare*, quod dicitur de Patre: Ergo inter *non generare*, quod dicitur de natura, & inter *generare* quod dicitur de Patre, adeoq; inter naturam & Patrem, intercedit distinctio non merè virtualis, sed etiam realis, non immediata, ut certum est, Ergo mediata, & in tertio.

Dices. Natura immediatè realiter non generat, Pater immediatè realiter generat. Ergo ad hoc non sufficit Distinctio realis mediata, sed deberet ibi poni realis immediata: Ergo multum probat argumentum. *Resp.* videmus etiam in creatis, quod distinctio realis in tertio, seu mediata, sufficit ad verificanda contradictoria physica immediata: sic enim dicitur, *Homo immediatè est mortalis, anima rationalis non est immediatè mortalis*, & tamen Homo ab anima nonnisi distinguitur realiter in tertio, nempe in corpore, & unione: Ergo pariter dicendum in Divinis, quòd distinctio realis mediata sufficit ad verificanda contradictoria immediata de suis extremis.

Probatur 10. Distinctio realis, quæ non obest summæ identitati Deitatis cum Personis, est ponenda in Trinitate, in qua videlicet Concilianda est summa unitas naturæ, cum aliqua Distinctione reali prædicatorum, sed distinctio realis in tertio, non obest summæ identitati Deitatis, v. g. cum Paternitate: Ergo ponenda est in Trinitate. Probatur Minor: Quia si juxta Nazianzenum supra citatum



tatum, *Quælibet Persona Divina cum altera habet non minus unitatem, quam secum, propter Essentiæ identitatem*, id est habet unitatem summam mediatam, quamvis una Persona distinguatur realiter immediatè ab altera: cur Essentia Divina non habet tantam unitatem cum Paternitate, quantam habet secum, id est summam, quamvis à Paternitate distinguatur realiter mediatè, nempe in Filiatione. Ratio à priori est: Quia cùm Deitas sit perfectio simpliciter simplex, in omni genere infinita, non crescit intensivè per additionem Filiationis, quæ non est perfectio simpliciter simplex, nec decrescit per detractionem ejusdem Filiationis, quod est proprium infiniti; Ergo tantundem se communicat Deitas Paternitati, quantùm sibi ipsi, licet Paternitati non communicet Filiationem, realiter identificatam sibi: Ergo ulterius communicat Deitas Paternitati seipsam per summam identitatem, quamvis à Paternitate distinguatur realiter in Filiatione, tanquam in tertio prædicato. Hoc non valet in ente finito, quia hoc crescit intensivè, per additionē cujuscunq; perfectionis, & per ejusdem detractionem decrescit; & ideo nihil simile Trinitati contingit in rebus creatis.

Probatur ultimo. In mysterio Trinitatis defendendo, non debet destrui hoc primum & Universalissimum principium, *Implicat idem esse & non esse*, nec debet ita limitari, ut tantum valeat in Creatis, non autem in Deo, quatenus æquivalente, ratione infinitæ perfectionis, rebus creatis realiter distinctis,

quæ

quæ limitatio hujus principii mihi aliquando, de præsenti quæstione disputanti, data fuit. Sed contra est: Tum Quia hoc principium metaphysicum procedit de ente ut sic reali, prout opposito chimeræ; est enim primum, nec illo datur prius: Ergo valet etiā in Deo. Tum Quia ita respondere, est exponere fidem derisioni infidelium: dicent enim Athei, Ariani, Sabelliani, Deum nostrum unum & Trinum, quatenus ratione infinitæ perfectionis ita æquivalentem pluribus creaturis, ut de ipso verificetur esse & non esse, hoc ipso esse chimeram; quandoquidem lumen rationis ostendit, chimeram nihil aliud esse, nisi simul idem esse & non esse; & tamen mysterium Trinitatis est quidem supra lumen rationis, non tamen contra lumen rationis. Tum Quia hac ratione licebit introducere alium Deum, & si impugnabitur, limitare prima principia metaphysica, dicendo ea non valere de altero Deo propter eminentem infinitam perfectionem ipsius æquivalentem infinitis rebus realiter distinctis. Quæ cum sint absurda, manifestum est, prædictum principium verificari etiam de Deo. At in nulla alia sententia, præter nostram, salvatur hoc primum principium in mysterio Trinitatis: quia aliæ omnes sententiæ, cum nullam admittant distinctionem realem etiam mediatam, & in tertio, inter naturam Divinam & Filium, debent dicere, quod in Trinitate idem omnino realiter sit *genitum*, & *non genitum* à parte rei, sit *communicabile* & *non communicabile*, *sit absolutum* & *non absolutum*, quod

quod est, idem omnino realiter esse, simulque non esse, quod est. E contra autem in nostra sententia, hoc principium salvatur etiam in Trinitate, quia dicimus, præfata contradictoria verificari de natura & Filio, quæ sunt idem realiter immediate, sed non sunt idem realiter mediatè, & in tertio, sed sunt potius realiter inadæquate extensivè distincta; jam vero etiam in creatis, de illis quæ realiter inadæquate, seu in tertio distinguuntur, verificatur esse & non esse: sicut dicitur, *anima esse immortalis*, homo autem esse mortalis, quia homo distinguitur ab anima realiter inadæquatè, seu in tertio, nempe in unione animæ cum corpore corruptibili. Hinc ulterius salvamus in Deo illud principium, si benè explicetur, *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, quia dicimus, hoc principium debere intelligi de iis, quæ sunt idem realiter uni tertio adæquatè, non autem de iis, quæ ita sunt idem realiter uni tertio immediate, ut ab iis tertium distinguatur mediate, in aliquo prædicato, seu inadæquatè: qua de causa etiam in Creatis corpus & anima non identificantur inter se, licet identificentur cum homine. Sic ergo etiam dicimus, Patrem & Filium in Divinis non identificari inter se, quia cum natura Divina identificantur ita, ut natura ab illis distinguatur realiter mediate, in aliquo prædicato, & inadæquate. Verum quidem est, quod in Creatis hoc non accidit, ut aliqua duo identificentur inter se realiter immediatè, summe intensivè, & tamen distinguantur rea-

tur realiter in tertio prædicato: cæterùm hoc in Trinitate verificatur ratione infinitatis, ut declaratum est supra in probatione 9. assertionis nostræ; & ideo alibi diximus hoc principium, *Quæ sunt eadem uni tertio &c. inverso modo contineri in Trinitate*, si videlicet ita accipiatur, sicut relucet in Creatis. Hinc etiam mysterium Trinitatis in sententia nostra, est supra lumen naturæ, in sententia autem adversariorum est contra lumen naturæ. Concluditur ergo, nostram sententiam esse conformem fidei, dictis SS. Patrum, & rationi naturali.

Ad 1. Retorquetur argumentum. Patet enim ex dictis in secunda probatione, esse conforme dictis SS. Patrum, quod natura Divina producatur mediate, in hoc videlicet sensu, non quòd, mediante aliquo, ipsa in se, & ratione sui producatur in Filio, sed præcisè, quia identificatur realiter Filio, qui immediatè producitur. Neq; hinc sequitur ullum inconveniens. Concedimus enim hinc sequi, Essentiam esse Filium, non mediatè, sed immediatè; Sed negamus hinc sequi, plures esse in Deo processiones passivas, quam processionem Filii, & Spiritus S, quia per nos nihil aliud est produci mediate Essentiam, nisi produci immediatè Filium; si autem essent plures processiones, quàm duæ, deberet ipsa immediate & ratione sui produci Essentia, quod non dicimus. Negamus etiam sequi in nostra Sententia, quod Essentia ita producatur à Patre, sicut nepos ab avo; quia nepos in se ipso producitur ab avo, me-

diante suo Parente, non autem ita, quasi nepos identificetur suo Parenti, qui producitur ab avo: hoc autem secundo modo, non vero primo modo, dicimus Essentiam mediate produci à Patre. Neq; dicas, nos alibi disp: 2. de Deo qu. 5. ad tertium, dixisse, Essentiam non denominari productam à Filio producto, hic autem oppositum videmur dicere. *Resp: enim*, nos ibi dixisse Essentiam à Filio immediatè producto, non denominari productam immediatè, sicut è contra à Patre immediatè improducto, denominatur improducta immediatè, & hujus ibi dedimus disparitatem: hic autem solum dicimus, ratione Filii immediate producti, posse in sensu explicato dici Essentiam produci mediate: quæ non sibi contradicunt.

Ad 2. multum probat argumentum, quia probat, quod nec distinctio virtualis intrinseca sit ponenda in Trinitate, quia talem distinctionem SS. Patres & Concilia non agnoverunt, nec nobis tradiderunt expresse. Ubi enim in aliquo S Patre, vel Concilio, legitur talis distinctio? Si autem dicas distinctionem Virtualem esse agnitam & traditam à PP. & Conciliis implicite, & sub conceptu convertibili; idem omnino longè manifestius dico de distinctione reali in tertio, quia Concilia & Patres docent dari in Trinitate identitatem naturæ cum Patre, & simul distinctionem realem Filii à Patre, identificati cum natura; hoc autem est implicite, & convertibiliter, imo hoc est definitivè, adeoq; longe patentius, naturam à Patre distingui

gui realiter in tertio. Itaque cum Patres & Concilia inter solas Personas Divinas agnoscunt distinctionem realem actualem, loquuntur de Distinctione reali immediata, quia talem distinctionem inferunt ex relatione producentis & producti immediatè, non autem loquuntur de distinctione reali in tertio, quia talis distinctio non dicit relationem producentis & producti immediatè inter sua extrema. Quando item Florentinum, & S. Thomas, inter Essentiām & Personalitates ponit distinctionem rationis, id omnino nos quoq; dicimus. Si Essentia comparetur immediate, & ratione sui, ad Personalitates: si tamen sumatur cum ordine ad tertium prædicatum inclusum in Essentia, dicimus quod in hoc tertio, mediatè distinguitur realiter à Personalitatibus. Unde per nos inter Essentiam & Personalitates distinctio immediata est pure distinctio rationis, licet ibidem distinctio mediata sit realis. Et sic non contradicimus Florentino & S. Thomæ. Quando etiam dicit Lateranense, *quamlibet Personam esse Essentiam*, id omnino fatemur simpliciter, & sine ulla restrictione, quia identitatem immediatam inter Essentiam & quamlibet Personalitatem ponimus summam, imo adæquatissimam intensivè. Cum autem dicimus Essentiam mediatè distingui à Patre, solum volumus dicere, quod Essentia præter Patrem, includat per identitatem etiam Filium, realiter à Patre distinctum, quod est ne contrarium Concilio Lateranensi? Similiter illud quod dicit Christus Joan: 10. *Ego & Pater unum sumus*,

mus, accipimus omninò ſimpliciter, & ſine reſtrictione ulla, quia unam eandemq; numero naturam adoramus in Patre & Filio; & quamvis eam dicamus diſtingui in tertio prædicato, nempe in Filio, tamen non eſt ſenſus, eam eſſe aliam in Filio, (abſit ut hoc ſomniemus,) ſed tantum ſenſus eſt, quod Eſſentia per identitatem includat tertium prædicatum, realiter à Patre diſtinctum, nempe Filium, quod eſt de fide. Quare diſtinctio hæc in tertio, non importat alietatem extremorum adæquatam, nempe Patris & Eſſentiæ, ſed tantum alietatem unius extremi puta Patris, à prædicato tertio, incluſo in alio extremo, puta à Filio, incluſo in Eſſentia, quam alietatem dari in Trinitate, fide certum eſt. Quod attinet ad Ss. Patres. Auguſtinus nihil dicit contra nos, quia ſolum negat Deitatem immediate realiter diſtingui, & ratione ſui, à Perſona Patris, non autem negat, in Deitate, per identitatem includi Filium, realiter diſtinctum à Patre: hoc enim eſt de fide; & hoc ipſum eſt, Deitatem mediatè. & in tertio diſtingui realiter à Patre. Anſelmus etiam optimè dixit, *Patrem eſſe Eſſentiam Filii*, quia ut patet ex dictis, diſtinctio realis in tertio, ſeu mediata Eſſentiæ, non impedit quominus Eſſentia verè affirmetur de Patre, & Filio, ut ſunt à parte rei. Deniq; Damaſcenus, & Nazianzenus, potiùs ſtant pro nobis, quia docent, in Trinitate unitatem naturæ, cum diſtinctione reali Perſonarum; quod ipſum eſt naturam Divinam diſtingui realiter in tertio, ſeu mediatè, ut expoſitum

eſt. De

est. De S. Thomæ mente, modo diximus.

Ad 3tium. Etiam hoc argumentum probat nimis, quia probat in Deo non dari distinctionem realem Personarum. Directe *Resp.* Summam identitatem excludere omnem omnino distinctionem in eodem genere, & secundum eandem rationem; & ita summa identitas immediata naturæ Divinæ cum Patre, excludit omnem omnino destinctionem realem immediatam, & in ratione naturæ, non tamen excludit distinctionem realem in alio genere, & secundum aliam rationem, qualis est distinctio realis mediata, quæ est in alio genere, (cùm mediatum & immediatum differant genere,) & non est in ratione naturæ, sed in ratione Personæ, nẽpe Filii. Itaq; exemplum de summa potentia, scientia, & luce, non urget, quia hujusmodi excludunt impotentiam, ignorantiam, & tenebras, ex eo, quia in eadem ratione sibi opponuntur.

Ad 4. Imo non recte dicitur, Paternitas discrepare in Filiatione, sed potius debet dici distingui à Filiatione. Quando enim unum discrepat ab alio in tertio, hoc tertium debet convenire uni, & non convenire alteri, sicut homo Europæus ab Asiatico dicitur discrepare in albedine, quæ inest Europæo, & non inest Asiatico. Sic ergo etiam dici potest, Natura Divina discrepare à Paternitate in Filiatione, quia Filiatio identificatur Naturæ, non vero Paternitati. Ad illud quod dicitur, Filiationem non esse tertium aliquid, in quo discrepet natura à Paternitate, cum tantum

tantum ſint duo realiter termini hujus diſcrepantiæ, nempe Paternitas & Filiatio, *Reſp.* In omni diſtinctione in tertio, duos tantum inveniri terminos diſcrepantiæ realiter adæquatè diſtinctos, tertium autem terminum eſſe realiter inadæquatè diſtinctum à duobus. Et ita dicitur homo diſtingui realiter à corpore, in anima, tanquam in tertio, & tamen in hac diſcrepantia, nonniſi corpus & anima diſtinguuntur realiter adæquatè, tertium autem nempe homo, ſolum realiter inadæquatè diſtinguitur à corpore & anima, diviſim ſumptis. In hunc ergo etiam modum, Natura Divina diſtinguitur à Paternitate in Filiatione, ita ut nonniſi Paternitas & Filiatio diſtinguatur realiter adæquate, natura autem ab utraque Perſonalitate diſtinguatur realiter inadæquate extenſivè. Et ita argumentum retorquetur. Quanquam dici ſpecialiter poteſt de natura Divina, quod ſit tertium aliquid, non quidem realiter ſuperadditum Patri & Filio, ſed tertium ratione noſtra ex parte objecti; hoc autem ſufficit, ut dicatur Naturam, Patrem, & Filium, eſſe tres terminos, ad diſtinctionem in tertio requiſitos.

Ad 5. Imo potiùs ex noſtra ſententia efficaciter rejicitur diſtinctio formalis ex natura rei in Divinis, quia dicimus, & probamus, nullibi poſſe verificari contradictoria phyſica, ſine diſtinctione ſtrictè reali mediata, vel immediata, eo quod contradictoria phyſica talem diſtinctionem ſemper importent, non autem formalem ex natura rei. Quia verò di-

ſtinctio-

stinctionem realem mediatam in Divinis conciliamus cum summa intensivè identitate immediata naturæ Divninæ cum relationibus, sola adjuncta isti identitati distinctione reali immediata Personarum inter se, hinc est; quod evitamus in Divinis compositionem, & alia incommoda, quæ contra Scotistas inferuntur. Unde hoc quoq; argumentum retorquetur Et præterea retorquetur, quia admissa distinctione virtuali, qualem ponunt adversarii, potius non poterit efficaciter impugnari distinctio formalis ex natura rei, nam mutato termino *formaliter ex natra rei,* in terminum *virtualiter intrinsecè*, omnia argumenta procedunt contra utramq; distinctionem, ut pote reperibilem nemine cogitante in Divinis. Unde alibi diximus duas istas distinctiones esse sibi in primo gradu affines, ac fere vocibus differre.

Ad 6. Ostensum est, tum in libro de Deo, tum in principiis philosophicis, esse sufficientem & necessariam distinctionem realem mediatam ad verificanda contradictoria physica in Divinis, ut videlicet salvetur in Deo primum principium Metaphysicum, *Impossibile est idem esse & non esse.* Neq; enim eminentia Divinæ perfectionis infinitæ, æquivalentis rebus creatis realiter distinctis, potest falsificare hoc principium, nec Deus æquivalet pluribus rebus Creatis realiter distinctis, in ordine hoc, ut non sit id quod est, alias ratione infinitæ suæ perfectionis æquivalebit Deus chimeræ, cùm chimera sit, non esse rem id quod ipsa est. Itaq; arbitrariè & sine proba-

probatione, imo contra primum principium metaphyſicum, dicit Alarcon, de natura Divina & Perſonalitate poſſe verificari contradictoria phyſica, quamvis natura Divina eſſet in una Perſona, id eſt abſque diſtinctione reali in tertio. Negamus etiam quod dicit Izquierdo, ante diſtinctionem realem in tertio, per prius ſupponi diſtinctionem virtualem naturæ à Paternitate; nam ut dictum eſt diſp: 2. de Deo qu: 5, Diſtinctio realis in tertio eſt ipſa diſtinctio Virtualis intrinſeca, quia illi convenit definitio diſtinctionis Virtualis intrinſecæ, nempe æquivalentia unius realiter indiviſibilis entitatis, (qualis eſt Eſſentia Divina & Paternitas,) ad verificanda duo contradictoria phyſica. Nec Ratio Izquierdi urget: ſicut enim homo & anima non ſunt per prius formalitates virtualiter duæ, ita ut ad iſtam Virtualem diſtinctionem deinde ſequatur hominem ab anima diſtingui realiter in tertio, nempe in corpore, ſed potius dualitas iſtorum terminorum eſt diſtinctio in tertio; ita etiam Deitas & Paternitas non ſunt per prius formalitates virtualiter duæ, ita ut poſtea ſequatur diſtinctio realis Deitatis à Paternitate in tertio, nempe in Filio, ſed potius virtualis dualitatis iſtarum formalitatum eſt diſtinctio realis in tertio.

Ad 7. reſponſum eſt in illa Qu. 5. de Deo ad 4. Perſonas Divinas eſſe tres, Eſſentiam autem non eſſe triplicem, ideo, quia Eſſentia ut eſt in ſtatu reali à tribus Perſonis ſimul ſumptis diſtinguitur realiter mediatè in tertio, nempe ratione ſingularum ſeorſim Perſona-

rum,

rum, de quibus affirmatur Deitas, non autem Trinitas. Neq; enim hic necesse est tertium assignare prædicatum, adæquate distinctum à tribus Personis simul sumptis, quia etiam ad hæc contradictoria verificanda, *Deitas communicatur Filio*, *Paternitas non communicatur*, non est necesse ostendere tertium, adæquatè distinctum à Paternitate, nam pro isto tertio, hic etiam potest assignari Trinitas, quæ non est adæquate distincta à Paternitate, in qua Trinitate distinguitur Deitas à Paternitate.

Pro complemento hujus quæstionis, ad solvendas alias objectiones, quas aliqui congerunt, pauca sunt notanda, aut potius repetenda ex iis, quæ diximus tum in principiis Philosophicis d. 3. quæst. 1. Tum in Disp. 2. de Deo Quæstione 5. illa enim sufficiunt

Notandum igitur Primo est, nos nunquam dixisse nec ex dictis nostris ullo modo sequi, Naturam Divinam ratione sui distingui realiter mediatè à Patre aut Patrem esse Deum deitate realiter mediatè, ratione sui, distincta à Filio, aut dari ullam realem ipsiusmet naturæ Divinæ secundum se pluralitatem, transfusam à Personis Ratio est, quia apud nos isti termini, *Naturam distingui mediatè seu ratione tertii*, & *naturam distingui ratione sui*, semper sumuntur tanquam termini contradictoriè oppositi, ut patebit legenti nostra scripta. Diximus ergo semper, naturam Divinam secundum se, in se, & ratione sui, seu absq; respectu ad Personas, esse omnino unicissimam, simplicissimam, non solum re-

aliter, sed etiam virtualiter intrinsecè, atq; omnino eandem numero in Patre, Filio, & Spiritu Sancto, solumq; diximus, naturam ut est à parte rei distingui mediatè ab una Persona, v. g. a Patre, ratione alterius Personæ, puta ratione Filii, quatenus scilicet naturæ, ratione nostra objectivè additur Filiatio identificata omnino realiter naturæ, & distincta realiter à Patre, quâ sic mediante, dicimus, naturam ut est à parte rei, à Patre distingui in Filio mediatè, tanquam in tertio prædicato, ita ut tota ista realis distinctio naturæ mediata, sit in Personis, nec ullo modo transfundatur in Deitatem secundùm se consideratam. Exemplum hujus est in anima Rationali: Sicut enim hæc ut est in capite, distinguitur realiter inadæquatè ratione capitis, à se ipsa ut est in manu, Nec tamen ista distinctio membrorum, transfunditur in animam in se, & ratione sui spectatam: ita proportionaliter in præsenti dicendum est, cum hoc discrimine, quod animæ superadduntur à parte rei membra, realiter inter se distincta, naturæ autem Divinæ superaddantur ratione nostra objectivè distinguente, Personæ realiter inter se distinctæ.

Hinc evidenter patet, quòd ex nostra sententia non sequatur dari tres Deos mediate: nam sola Deitas multiplicata, Deos multiplicaret, ut omnes fatentur: at vero ex nostra sententia non sequitur dari tres Deitates etiam mediatè, nec triplicem Deitatem mediatè, licet Deitas dicatur Trina mediatè, & à Patre mediate distincta ratione Filii nempe sic me-

sic mediatè distingui Deitatem, non est eam distingui in se, esseq; aliam in Patre, & aliam in Filio, sed nonnisi est, tertium prædicatum, (quod esse debet Personale,) Deitati ratione nostra objectivè suppeditum, realiter distingui ab altero prædicato Personali, nempe à Patre, quod fides docet. At vero tres esse mediatè Deitates, significaret esse in se distinctas, (licet mediante aliquo,) Deitates, quod nunquam somniavimus, nec sequitur ex nostra doctrina. Itaq; aliud est, Deitatem distingui à Patre mediatè ratione Filii, & aliud est Deitatem esse aliam & aliam etiam mediatè in Patre & in Filio. Hoc enim 2dum significat pluralitatem in se Deitatis in Personis mediante aliquo quod est falsum: primum autem significat Deitati identificari realiter Personas realiter distinctas, ita ut ratione unius Personæ inclusæ, Deitas distinguatur ab altera Persona, quod est verum. Itaq; distinctio dicit alietatem proportionatam, si enim aliquid distinguitur ab aliquo solum inadæquate, & ratione inclusi, (uti se res habet in præsenti) tunc datur quidem alietas inadæquata includentis ab incluso ratione alterius inclusi, non tamen datur includens, aliud & aliud etiam mediatè. Exemplum repetatur animæ rationalis, quæ licet ut est in capite, ratione capitis, mediatè distinguatur ab anima ut est in manu, non tamen sequitur esse duas mediatè animas; tota enim ista distinctio inadæquata & mediata est in membris, sicut etiam tota distinctio naturæ mediata à Personis, manet in Personis. Quod

autem diversa ratio sit de hac voce *Trina*, & de hac voce *Triplex seu Tres*, ita ut prima vox possit dici de Deitate, non autem secunda, docet D. Thomas 1. part. quæst: 31. art: 1. ad 3. & 5. & Ruiz Disp: 38. de Trinit: sect: 4. citans S. Bonavent: & Concilium Toletanum XI. Nempe vox *Trina*, quasi Triuna imposita est ad significandam unitatem in Essentia, & distinctionem in Personis, quod convenit naturæ Divinæ: At vero ly *Triplex*, quasi triumplicatum, significat solam pluralitatem, & inæqualitatem proportionis, quod repugnat Deitati. Similiter etiam Ly *Tres*, solam pluralitatem significat. Et ideo de Deitate potest dici Trina, non vero Triplex, nec Ly Tres in ullo sensu.

Patet 2. manifestè, nullo modo nos favere Arrianis, imò magis distamus ab ipsis, quàm alii Catholici, quia non solum Unicissimam in se, & simplicissimam realiter ponimus naturam in Patre, Filio, & Spiritu S, realiter distinctis, sed etiam ponimus Unicissimam & simplicissimam Virtualiter intrinsecè, si natura sumatur sine respectu ad Personas, & Virtualem distinctionem naturæ ponimus nonnisi per ordinem ad Personas, quæ juxta nos coincidit cum distinctione in tertio. Cum autem dicimus, naturam à Patre distingui realiter mediate ratione tertii prædicati, nempe ratione Filii: hoc ipso expressè & apertissimè contradicimus Arrianis, quia illi in Deo nullum agnoscunt istud tertium prædicatum Personale, realiter distinctum ab altero Personali, sed dicunt; in Deo u-

num

nam esse naturam, & unam solam Personam Patris, Et in hoc est sita perfidia Arriana, à qua patet nos longissimè distare.

Patet 3. Quæstionem esse de subjecto non supponente, quærere, an naturæ in Patre & Filio identificentur. Perinde ac si quis quæreret, an animæ in capite, & in manu hominis, identificentur. Sicut enim non sunt plures animæ in membris humanis, ita multo magis non sunt plures naturæ in Personis Divinis, quamvis natura Divina ratione Filii in se inclusi, distinguatur à Patre, sicut Anima ratione manus cui per identitatem unitur distinguitur à seipsa ut est in capite.

Patet 4. Quid dicendum ad illam quæstionem, An detur natura Divina absolvens à distinctione reali mediata? *Resp.* enim ex dictis; In statu reali, sicut natura non absolvit à Personis, ita nec à distinctione reali mediata, quæ sumitur à Personis, & imbibitur in iis: In statu autem præcisionis, sicut natura præscindit à Personis objectivè, ita & à distinctione reali mediata; dicit tamen exigentiam illius, sicut & Personarum, pro statu reali; pro statu autem præcisionis solam dicit distinctionem rationis à Personis.

Notandum 2dò est, nos nunquam dixisse, nec sequi ex dictis nostris, quod Personæ Divinæ distinguantur realiter mediatè in natura. Imo potius dixi oppositum non semel, nempe eas realiter mediatè identificari in natura, Cum hæc sit realiter Unicissima & simplicissima secundum se in tribus Personis. Unde ulterius non sequitur per nos, distincta re-

 aliter

aliter identificari in illa ratione, in qua sunt distincta, nam dicimus, Personas immediatè distingui realiter in ratione Personæ, nec in hac ratione identificari, simul tamen dicimus, identificari eas mediatè, in ratione naturæ, nec in hac ratione distingui.

Notandum 3tiò. Hoc Principium, Quod competit Personis, hoc competit naturæ Divinæ mediatè; hoc inquam principium à nobis limitatum fuisse hac limitatione, si natura capax sit talis prædicati. Unde non sequitur esse tres Deitates mediatè, quia sunt tres Personæ, nec enim hujus prædicati capax est natura, sicut nec producti in se, idq; provenit ex ipsa conditione naturæ, ut potè Communicabilis pluribus.

Notandum 4tò. ex dictis in illa Qu: 5. de Deo pag: 104. Improductum in Deo esse duplex, Aliud Aseitatis, quod significat non produci ab alio, secundum naturam distincto; & hoc est Commune Patri, Filio, & Spiritui S, nec desumitur ab improductivitate Patris, sed potius convenit naturæ, ratione naturæ, non secus ac Immensitas, Æternitas, Omnipotentia &c. Idq; mirum esse non debet, quia cum tale prædicatum non dicatur ita de natura, ut oppositum contradictoriè prædicatum dicatur de aliqua Persona, ideo non est necesse, ut hoc prædicatum desumatur à tertio prædicato, quod sit Personale. Alterum improductum in Deo est, quod significat non procedere ab alio secundum solam Personam distincto; & hoc quidem dicimus in statu reali actualiter naturæ convenire ratione Perso-

næ Pa-

næ Patris sic improductæ, ratione Cujus distinguitur natura à Filio, de quo negatur tale improductum: Verum etiam hoc improductum non est commune, ut patet quia hoc improductum verè negatur de Filio, & Spiritu S, ut fides docet.

Aliæ objectiones responsione nova non indigent, ultra eas quas dedimus locis indicatis, ubi videantur. Difficilius aliqui è nostris ita sibi opponunt. In ipsa Personalitate v. g. Patris, sunt aliquæ formalitates, per nos, nullo modo distinctæ realiter mediatè, & in tertio; & tamen recipiunt prædicata cōtradictoria: Ergo etiam de natura & Patre possunt dici Contradictoria prædicata, absq; distinctione reali mediata in tertio. Antecedens probatur, nam in Paternitate est ista una formalitas *Esse Personalitatem primam*, & est altera formalitas, *Esse incommunicabilem Filio*. Prima formalitas est affirmabilis de natura dicendo, *Natura est prima Personalitas*; Secunda autem formalitas non est affirmabilis de natura, falsum enim est quod *Natura sit incommunicabilis Filio*. Sed ad hoc argumentum *R sp.* Prædictas formalitates Patris non distingui quidem inter se realiter mediatè, & in tertio; quando tamen una verè affirmatur de natura, & altera negatur de natura ut est à parte rei; hoc ipso importatur distinctio realis in tertio naturæ, adeoq; ista prædicata Contradictoria saltem dicuntur per ordinem ad terminum distinctum realiter in tertio, quod sufficit, Cum hæc distinctio termini perinde sufficiat ad verificanda Contradictoria, ac distinctio

realis immediata, ob quam dicitur, *Petrus esse magnus respectu unius, & non magnus respectu alterius*, & angelus esse filius Dei à gratia sibi inhærente, quæ denominatio non conveniret lapidi, habenti gratiam sibi inhærentem. Nempe quando dico, *Natura est prima Personalitas*, sumitur natura ut includens solam Paternitatem: At vero cum dicitur natura non est incommunicabilis, sumitur natura ut includens tres Personas, quibus Communicatur: Porro natura ut includens tres Personas quibus communicatur, à natura ut includente solam Personam Patris, distinguitur realiter mediatè in duabus reliquis Personis, tanquam in tertio prædicato. Ergo ista contradictoria dicuntur respectu alicujus distincti in tertio, seu inadæquatè, sicut etiam dicitur, *Homo sumptus secundum corpus non est risibilis, Homo adæquatè sumptus est rationalis*, licet rationale & risibile nullo modo ex parte objecti distinguantur.

QVÆSTIO II.

Vtrum detur in DEO Scientia media de actibus creatis liberis conditionatè futuris?

VIdetur non dari. *Primò.* Quia hæc Scientia potissimum asseritur propter salvandam libertatem creatam: Sed ad hoc non est necessaria. Ergo frustra asseritur. Probatur minor multipliciter. Nam imprimis, quamvis negetur Scientia Media, & admittatur physica præde-

prædeterminatio ad actus nostros liberos, adhuc in nobis cum hac prædeterminatione, potest stare judicium indifferenter proponens voluntati bonitatem & malitiam objecti, ut pote fundatam in merito objecti misti ex bonitate & malitia: quod judicium indifferens, cum juxta S. Thomam 1. 2. quæst. 17. art: 1. ad 2. sit radix & causa libertatis, conservabit libertatem nostram, tanquam causa suum effectum, etiam negatâ Scientiâ mediâ. Deinde negatâ Scientiâ mediâ, & admissa physica prædeterminatione ad consensum nostrum, adhuc dici potest, quod solùm non possumus prædeterminationi dissentire in sensu composito, possimus in sensu diviso, ita sicut justus non potest peccare, & prædestinatus non potest damnari in sensu composito, potest in sensu diviso. Unde sicut cum gratia sanctificante stat simpliciter libertas ad peccandum; & cum prædestinatione stat simpliciter libertas ad damnandum, ita & cum physica prædeterminatione ad consensum, stat simpliciter libertas ad dissensum. Præterea negatâ Scientiâ mediâ, & admissa physica prædeterminatione, dici potest cum Alvarez, quod prædeterminatio non constituat: sed præsupponat potentiam nostram liberam completam, teneatq; se non ex parte actus primi, sed ex parte actus secundi, & sit instar actionis: sicut ergo actio, non destruit suam potentiam, ita nec prædeterminatio destruit libertatem. Tandem negatâ Scientiâ mediâ, negari etiam potest physica prædeterminatio ad actus nostros liberos, solumq; ad salvandam infalli-

bilitatem Scientiæ Dei & Gratiæ, admitti potest cum Scotistis, decretum efficax absolutum & determinatum, non dependens quidem à Scientiâ media, sed tamen concomitans nostram libertatem; ita ut per quandam sympathiam inter voluntatem Divinam & creatam, utriusq; voluntatis libertas, concomitanter exeat in actum liberum, voluntate creatâ simul eliciente cum Deo actum liberum, & se liberè attemperante Deo. ratione cujus Sympathiæ, & liberæ attemperationis, necesse est, ut Divina voluntas & creata, idem velint concorditer, & sine discrepantia. Porrò hoc Decretum Dei non lædit nostram libertatem, est enim extrinsecum, & ad summum pertinet ad Genus causæ efficientis remotæ, adhibetq; causas proximas, nempe illustrationes & inspirationes indifferentes ad utrumlibet: jam verò juxta doctrinam S. Thomæ, effectûs quoad contingentiam sequitur conditionem Causæ proximæ, non remotæ, & extrinsecæ, sicut existentia plantæ, est contingens, ob contingentiam seminis, licet sol causa ejusdem remota, sit necessaria & extrinseca. Potest ergo salvari libertas nostra, quamvis negetur Scientia media.

Secundò. Scientia media derogat primatui Causæ primæ. Ergo non debet admitti. Probatur antecedens. Tum quia juxta Assertores Scientiæ mediæ, Dei actio non est prior quàm actio causæ secundæ liberæ, hoc autem est contra primatum causæ primæ. Tum quia ad causam primam spectat, ut ipsi subordinentur omnes causæ secundæ, tanquam instru-

menta

menta causæ principali, jam verò instrumentum ut compleatur ad agendum, debet accipere prævium aliquid à causa principali, nec agit, nisi prius motum & applicatum ab eadem. Sic autem causas secundas liberas, præmoveri à causa prima negant Assertores Scientiæ mediæ, adeoq; lædunt primatum causæ primæ. Tum deniq; quia juxta eosdem, Voluntas nostra concurrit ad suum actum liberum, ut determinans, Deus autem concurrit, ut determinatus; Sed causa determinans est prior positivè, aut saltem negativè, quam causa quæ concurrit ut determinata, Ergo Deus ad actum nostrum liberum non concurret ut Causa prima, sed potius nostra voluntas, erit causa prima sui actus positivè, quatenus ejus actio præcedet Divinam, aut saltem negativè, quatenus nostra voluntas non supponet priorem causam determinantem.

Tertiò. Scientia media lædit perfectissimum Dei dominium in creaturas. Hoc est enim tale, ut vi ipsius (sicut dixit Augustinus Lib: de Corrept & Gratia Cap: 14.) *Deus habeat humanorum cordium, quò placet inclinandorum, omnipotentissimam potestatem. Cui volenti nullum hominum resistit arbitrium. Sic enim velle vel nolle in volentis vel nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem.* Imò ut idem ibidem concludit. *DEUS magis habet in potestate voluntates hominum, quàm ipsi suas.* Unde etiam Scriptura dicit: *Cor Regis in manu DEI, quocunq; voluerit flectet illud.* Et alibi: *Potens est Deus de lapidibus istis, producere filios Abrahæ.* Et in Epistola ad Romanos. *DEUS compa-*

comparatur figulo potenti producere vas aliud in honorem, aliud in contumeliam. Porro assertores Scientiæ mediæ omnia auxilia Dei, quibus convertit corda nostra, & quibus nos facit filios Abrahæ, & vasa in honorem, volunt esse ex se indifferentia intrinsecè ad utrumlibet; ac proinde siquidem illis omnibus homo resistere potest si velit, eaq; frustrare, sequitur fieri posse, ut Deus frustratus omnibus auxiliis, non habeat in manu sua, & potestate nostram liberam conversionem, quod est lædere Dominium Dei.

Quartò. Scientiæ mediæ Assertores multum tribuunt libertati creatæ, parum Gratiæ efficaci. Nam imprimis, siquidem Gratiam efficacem in ratione talîs complent per consensum nostrum liberum, non possunt dicere, quòd Gratia efficax, quà talis, sit causa nostri consensûs, sitq; prior naturâ, quàm noster consensus; cum nihil causet, & præcedat suam formam, per quam constituitur in ratione talîs, hoc autem derogat primatui Gratiæ. Deinde in hac Sententia series Prædestinationis meæ, tandem ultimò resolvetur in meam liberam determinationem. Si enim quæratur, cur Petrus convertatur? respondetur, quia Deus dedit illi vocationem congruam per Decretum prædefinitivum. Si ulterius quæratur, Cur hæc vocatio est congrua? respondetur, quia DEUS per Scientiam mediam, vidit, quod, si daretur, conjungeretur cum consensu. Si ulterius quæratur, cur ita DEUS viderit per Scientiam mediâm? respondetur quia Petrus esset consensurus. Et

rus. Et ſic ultimò ſiſtitur in libera determinatione Petri conditionata. Sed hoc eſt multum tribuere noſtræ libertati, parum Gratiæ DEI efficaci. Ergo vel ex hoc capite, neganda eſt Scientia media.

Quintò. Scientia media inducit mutuam prioritatem inter Decretum DEI directum per Scientiam mediam, & inter actum liberum noſtrum: ita ut tale Decretum ſit phyſicè prius actu noſtro in genere cauſæ efficientis remotæ, & viciſſim actus noſter ſit prior intentionaliter & in genere objecti determinantis Scientiam mediam, à qua pendet Decretum prædictum. Talis autem mutua prioritas repugnat, quia ex ea ſequitur circulus vitioſus inter determinativa, abſq; eo quod deveniatur ad primum determinativum. Si enim quæram, cur DEUS velit dare mihi hanc gratiam? reſpondebitur, quia vidit congruam. Si quæram ulterius cur hoc potius videt, quàm oppoſitum? reſpondebitur, quia ego liberè bene operor cum hac gratia. Si ulterius quæram, cur bene operor? reſpondebitur, quia habeo iſtam gratiam, quæ eſt cauſa bonæ operationis. Si demum quæram, cur habeo hanc gratiam? reſpondebitur, quia Deus habet Decretum dandi hanc Gratiam, & ſic ultimò aſſignatur pro cauſâ id, cujus cauſa quærebatur ab initio, nempe Voluntas DEI de danda Gratia, qui eſt circulus vitioſus.

Confirmatur. Quia implicat, duo Agentia libera ut libera, ſeſe mutuò præcedere, pro determinanda eadem actione, quæ mutua præcedentia, ſequitur ex Scientia media. Pro-

batur

batur hæc ipsa implicantia. Tum quia si ego possem pro libito determinare liberum Arbitrium Divinum, jam DEI arbitrium, esset meum, quia æquè esset in mea potestate, ac meum: quod repugnat. Tum quia, si ego & Deus, mutuò nos liberè determinaremus ad eandem actionem, eo ipso ego, sicut essem talis actionis Dominus, ita essem dominus tam arbitrii mei, quàm Divini, quandoquidem usus utriusq; arbitrii requireretur ad existentiam actionis, cujus ego sum Dominus, & sic Dominium Dei, erit sub dominio meo. Tum deniq;, quia aliàs posset esse bellum utrinq; justum per se loquendo: quia ego possem dicere Deo: non determinassem actionem, nisi tu determinasses. & Deus hoc ipsum eodem jure posset mihi dicere, & hæc quæstio esset interminabilis etiam à Deo, quod est absurdum.

Sextò. Scientia media obest Divinæ Beneficentiæ, quæ est in dispensandis auxiliis. Nā eâ admissâ, sequitur Gratiam purè sufficientem non esse Beneficium Dei, siquidem daretur cum prævisione futuri nocumenti: jam verò donum, quod datur cum prævisione nocumenti, quamvis meâ culpâ futuri, non est beneficium æstimabile, qua de causa medicus, dans mihi pharmacum de se sanativum, sciens per revelationem fore mihi meâ culpâ noxium, non esset in me beneficus. Item admissâ Scientiâ mediâ, sequitur Gratiam efficacem non esse speciale Dei beneficium, quandoquidem hanc denominationem, nec habet ab ipsa Entitate auxilii, utpote ad utramlibet in-

bet indifferentis: nec à Scientia media, cum hæc non sit Deo libera, sed nobis, Beneficium autem speciale debet esse liberum benefactori. nec deniq; à consensu nostro, quia cum hic sit in nostra potestate, jam Gratia efficax mihi potius, tanquam Benafactori deberet imputari. Ergo etiam ex hoc capite Scientia media non est admittenda.

Septimò. Scientia media non salvat nostrã libertatem. Ergo est inutilis. Probatur antecedens. Quia ex una parte quod Deus nolit mihi dare gratiam, quam per Scientiam mediam providit fore efficacem, est suppositio antecedens, & non pendens à mea libertate, ut censet Suarez aliiq; Assertores Scientiæ mediæ: ex alia verò parte cum negatione hujus specialis Divinæ Benevolentiæ, implicat ut ego operer. Atqui suppositio antecedens quâ positâ implicat me operari, tollit meam libertatem ad operandum, non minùs quàm physica prædeterminatio. Ergo & Scientia media, quâ dirigitur denegatio specialis Divinæ Benevolentiæ tollit libertatem non minùs, quàm prædeterminatio physica.

Octavò. Scientia media non est conformis Sacræ Scripturæ & SS. Patribus, præsertim S. Augustino & D. Thomæ. Ergo non est admittenda. Probatur antecedens. Quia Scientia media ponit auxilia Dei nonnisi indifferentia utrumlibet; at verò Scriptura agnoscit talia auxilia, per quæ nos Deus *compellit intrare.* ut habetur Luc: 14. seu talia, per quæ Deus *compellit nostras rebelles voluntates,* ut orat Ecclesia, & quibus *aguntur filii Dei,* ut dicitur Rom: 8.

ac de-

ac demum quibus cor nostrum à Deo *pulsatur & trahitur*; quæ locutiones Scripturæ videntur significare physicam prædeterminationem. Idem docet Augustinus præsertim lib: de Correp & Grat: Nam cap. 12. ait: *Subventum est infirmitati Voluntatis humanæ, ut à Divina Gratia indeclinabiliter & insuperabiliter ageretur*, qualis gratia utiq; non est indifferens ad utrumlibet. Et superius cap. 11. ostendens disparitatem gratiæ, quam habuit Adam in natura integra, à gratiâ, quam habemus in natura lapsa, dicit: *Adam lætiore gratia, nos potentiore indigemus.* & subjungit: *Tale quippe erat adjutorium* (Adæ) *quòd desereret cum vellet, & in quo permaneret, si vellet, non quo fieret ut vellet, Hæc est prima gratia, quæ data est primò homini, sed potentior est, in secundo. Prima enim est, quâ fit, ut homo habeat justitiam, si velit: Secunda plus potest, quâ etiam fit, ut velit, & tantùm velit, tantoq; ardore diligat, ut carnis voluntatem, contraria concupiscentem, voluntate Spiritûs vincat &c. Hæc autem tantò major est, ut parum sit sine illa, vel apprehendere bonum, vel permanere in bono, si velit, nisi etiam efficiatur, ut velit.* Ubi cum Augustinus asserat majorem esse & potentiorem gratiam in natura lapsa, & plus posse, quàm in natura integra, in qua tamen fuit, gratia valde intensa, videtur in natura lapsa, admittere gratiam physicè prædeterminantem. præsertim, quia propè finem ejusdem Capitis 11. ita dicit: *Quid erit liberiùs, libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quæ futura erat homini sicut facta est Sanctis Angelis merces meriti: nunc autem per peccatum perdito bono, meritò in his qui liberan-*

liberantur, factum est donum Gratiæ, quæ merces meriti erat. Ubi S. Doctor videtur in natura lapsa ponere gratiam similem illi, quæ est in statu Beatitudinis, vi cujus homo, non potest peccare ex suppositione anteeedente, retinendo liberum Arbitrium, quæ gratia est physicè prædeterminans, compossibilis cum libertate prædeterminati. Unde ulterius Cap. 12. postquam dixit: *perseverare & non perseverare, relictum fuisse in libero arbitrio primi hominis, eiq; perseverandi, commissum fuisse arbitrium:* Subjungit S. Doctor: *Nunc verò postquam est illa magna peccati meritò amissa libertas, etiam majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas.* Ergo apparet quod S. Augustinus supponat nobis in natura lapsa non committi perseverandi arbitrium, cum illa gratia, quâ fit ut velimus perseverare. ac proinde donum efficax perseverantiæ, esse ante omnem nostrum liberum consensum, esseq; physicè prædeterminans. Et ideo subdit: *Nam si in tanta infirmitate vitæ hujus, ipsis* (Sanctis hominibus) *relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio DEI, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec DEUS in eis operaretur ut vellent, inter tot ac tantas tentationes, infirmitate sua, voluntas ipsa succumberet, & ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate, nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut possent. Subventum ergo est infirmitati voluntatis humanæ, ut Divinâ Gratiâ indeclinabiliter ac insuperabiliter ageretur, & ideo quamvis infirma non deficeret, neq; adversitate aliqua vinceretur.* Et mox: *Fortissimo quippe* (primo homini) *dimisit atq; permisit facere, quod vel-*

let; infirmis servabit, ut ipso donante, invictissimè, quod bonum est, vellent, nec hoc deserere invictissimè nollent. Quæ omnia videntur favere physicæ prædeterminationi. Consonat D. Thomas qui 1. p. qu. 105. art: 7. & 5. & 1. 2 qu. 6. art. 1. alibiq; docet, Causas secundas, à causa prima moveri, & applicari ad operandum, & in virtute causæ primæ operari, sicut à causis principalibus moventur & applicantur instrumenta, quæ utiq; moventur & applicantur à causa principali, per qualitatem præviam, ante actionem instrumenti, ut patet in malleo moto à malleatore per impulsum. Et 1. p. qu. 19. art: 3. ad 5. dicit: *Causa, quæ ex se est contingens, oportet, quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas Divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsa ad volitum.* Et in Comment. in Dionis. cap. 5. Lect: 3, loquens de rationibus existentibus in DEO, dicit *Hujusmodi rationes Sacra Scriptura, vocat Præfinitiones, seu prædeterminationes, quæ quidem prædeterminationes sunt distinctivæ Entium, & effectivæ ipsorum.* Deniq; quæst: 3. de pote. t. art: 7. ad 7. dicit: *Id quod à DEO fit in re naturali, ut actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre, & virtus artis, in instrumento artificis.* ubi videtur S. Doctor ponere in causis naturalibus, aliquid à DEO superadditum transiens, quo ad agendum præmoveantur & prædeterminentur.

Respondetur. Nomine Scientiæ mediæ intelligitur, notitia, quâ DEUS certò & evidenter cognoscit actus creatos liberos sub condi-

conditione qualibet possibili indifferente, saltem contingenter conducente, futuros, independenter ab omni suo decreto actu existente. Quæ Scientia ideo meritò vocatur Media, quia nec est Scientia simplicis intelligentiæ, nec Scientia Visionis, nec Scientia libera DEO, nec Scientia necessaria, licet aliquid participet de his omnibus Scientiis. Non est Scientia simplicis intelligentiæ, quia hæc est de objectis purè possibilibus: jam verò Scientia media est de objectis aliquo modo futuris. Non est Scientia visionis, quia hæc est de objectis; pro aliqua differentia temporis absolutè existentibus, vel non existentibus, talis autem non est Scientia media. Non est Scientia DEO libera, quia non pendet à decreto Divino absolutè existente. Denique non est Scientia simpliciter necessaria, quia sine hac determinatè Scientia media, v. g. de Conversione Tyriorum, potuit esse DEUS, cum opposita Scientia. Est ergo hæc Scientia media inter prædictas Scientias Divinas. De hac Scientia fusè egimus Disp: 4. de DEO. quæst. 7. ubi ostendimus ejus existentiam & objectum determinativum ipsius, solutis plurimis objectionibus, quô Lectorem invitamus. Interim adhuc aliqua sunt superaddenda in commendationem ejusdem Scientiæ. Sit ergo.

Propositio I. *Scientia media habet fundamentum in Scriptura, & in SS. Patribus præsertim in S. Augustino & D. Thoma.* Omissis aliis Scripturæ testimoniis, quæ 17. producit P. Sebast. Izquierdo hic Disp. 18. sect: 1. & ante illum

plura, cum eruditissimo Patrum apparatu P. Didacus Ruitz de Montoya hîc Disp: 62. 63. 64. & sequentibus, hoc interim sufficiat pro Assertione argumentum, quòd Scriptura, S. Augustinus, & D. Thomas, efficacem gratiam explicant respectivè ad Scientiam mediam, aut (quod est connexum cum Scientia media) respectivè ad consensum nostrum liberum, nempe absolutum, quando agitur de Gratia in actu secundo efficaci, conditionatè autem prævisum per Scientiam mediam, quando agitur de gratia efficaci in actu primo. Quod ipsum probatur ex illis verbis Rom: 8. *Quos præscivit & prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Ubi Apostolus agens de iis qui vocati sunt efficaciter ad imitationem Christi, dicit ante hanc vocationem efficacem præcessisse decretum prædefinitivum istius imitationis, & ante decretum præcessisse præscientiam. Ita enim exponit Theophylactus, cum supra hunc locum ita fatur: *Præcognoscit DEUS eos, qui vocatione digni sunt, deinde sic prædestinat.* Prior itaq; est præscientia, postea sequitur Prædestinatio. Et Anselmus eundem locum ita exponit: *Quos ab æterno præscivit conformes filii sui, etiam prædestinavit, id est, per appositam gratiam præparavit illos, ut verbo prædicationis crederent. Prædestinatio, est præparatio Gratiæ, quæ sine præscientia non potest esse, potest autem sine prædestinatione, præscientia.* Porro hæc præscientia non est Scientia simplicis intelligentiæ, quia Scientia simplicis intelligentiæ est de purè possibilibus. non est etiam Scientia visionis, quia hæc non antecedit De-

cretum,

cretum, cùm sit libera DEO. Ergo per Apostolum est Scientia media. Hoc ipsum docet Augustinus Lib: 1. ad simplic: quæst: 2. ubi de DEO ita dicit: *Cujus vult, miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.* Ubi ut vides S. Doctor ponit quidem in vocatione secundum se aliquam congruitatem intrinsecam, non tamen infallibilem, quia ulterius pro ista infallibilitate recurrit ad Scientiam DEI. Hæc autem Scientia, cùm dirigat Decretum, quo DEUS miseretur, non est Scientia visionis, hæc enim non dirigit Decretum, sed illud consequitur, aut comitatur; Non etiam est Scientia simplicis intelligentiæ, quia hæc est de objectis purè possibilibus, congruitas autem vocationis infert hoc aliquomodo futurum, quod est vocantem non respuere. Ergo talis Scientia per Augustinum est media. Idem S. Augustinus sæpe gratiam efficacem explicat per ipsum consensum nostrum liberum. Et ita Tract. 26. in Ioan: dicit: *Nos per Gratiam efficacem trahi à DEO, non solum voluntate nostra, sed etiam voluptate, seu delectatione illa præcepta in psalmo dicente: Delectare in Domino*, quæ delectatio cùm sit præcepta nobis, est nobis libera, adeoq; est ipse liber consensus noster constituens gratiam trahentem. Et lib: de Correp: & Grat: c. 12. ponens aliud *Adjutorium sine quo aliquid non fit, & aliud adjutorium, quo aliquid fit.* primum adjutorium comparat *alimentis, sine quibus non possumus vivere. Secundum autem comparat alimentis quibus vivimus.* Sicut ergo alimentum, quo vivitur, ab alimento, sine quo non vivitur,

differt per usum alimenti: ita adjutorium DEI, quo fit, ab adjutorio, sine quo non fit, juxta Augustinum differt per usum nostri liberi arbitrii. Et ideo inferius cap: 14. ita disserit de DEO excitante viros bellatores, ut eligerent David in Regem: *Adduxit istos, ut eum Regem constituerent. Et quò adduxit? nunquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intus egit, corda movit, eosq; voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit.* En Augustinus in Gratia DEI trahente includit consensum nostrum, quem DEUS in nobis operatur. Similiter in Conc: 24. in Psal: 118. docet. Gratiam efficacem esse donum DEI, quo indivisibiliter & Deus inclinat cor nostrum, & quo inclinamus cor nostrum. Ita enim ait: *Qui dixit, inclinavi cor meum, ipse jam dixerat, inclina cor meum: ut intelligamus, simul hoc esse & Divini muneris, & propriæ voluntatis.* ubi, ut vides, Augustinus in gratia efficaci includit partialiter id, quo inclinamus cor nostrum. Id autem est, consensus noster liber, absolutè quidem existens, si agitur de gratia efficaci in actu 2do, conditionatè autem prævisus, si agitur de gratia efficaci in actu primo.

Nobiscum etiam sentit D. Thomas. Nam præter plura ejus dicta, quibus asserit Scientiam mediam, producta à Ruiz disp: 67. sect: 2: imprimis expressè rejicit gratiam physicè prædeterminantem 1. p. q. 22. art: 2. ad 4. his verbis: *Quod dicitur, Deum reliquisse hominem in manu consilii sui, non excluditur à Divina Providentia, sed ostenditur, quòd non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus*

naturra-

naturalibus. Et primo cont. Gent: cap. 68. *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, excludit determinationem virtutis ad unum.* Deinde explicando gratiam efficacem, quam Deus quibusdam non dedit, qui erant crediturì miraculis, si apud eos facta fuissent, recurrit ad Scientiam mediam, dicitq; 3. p. qu. 1. art. 5. ad 2. *Deus his, quos praevidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit, aliis autem non subvenit.* ubi, ut vides, loquitur de praevisione antecedente decretum subventionis. imò etiam loquitur, de praevisione, cujus objectum nunquam erat futurum absolutè, nempe fides eorum, qui non erant credituri. quae praevisio est Scientia media. Ergo hanc Scientiam & Scriptura & S. Augustinus & D. Thomas agnoscunt.

Propositio II. *Scientia media est necessaria ad salvandam libertatem creatam, ita, ut illâ salvetur optimè haec libertas, & sine illa salvari non possit.* Prima pars asserti probatur. quia Scientia media ex parte actus primi proximi nostrae libertatis ponit omnia praerequisita, secundùm se indifferentia ad utramq; partem electionis nostrae, quales sunt illustrationes intellectûs, & inspirationes voluntatis, *quibus homo dissentire possit si velit, easq; abjicere* ut definit Trident. Sess. 6. cap. . & Can. 4. Cum ergo in hoc definitivè consistat libertas, quod est positis omnibus praerequisitis posse agere & non agere, vel oppositum agere, patet, quod Scientia media optimè salvet libertatem creatam. Et quamvis ex parte actus primi remoti libertatis creatae admittamus prae-

definitionem Divinam actûs boni creati, & Scientiam mediam de felici eventu auxilii, quibus positis non potest non sequi actus bonus creatus: quia tamen hæc suppositio est consequens libertatem nostram, consultam per Scientiam mediam, estq; liberè impedibilis à nobis, quatenus pro statu absoluto, habendo hoc determinatè auxilium, possumus liberè omittere actum bonum, & sic impedire objectum Scientiæ mediæ, adeoq; possumus indirectè impedire Scientiam mediam, ne fuerit de felici eventu hujus auxilii, & consequenter possumus impedire, ne Deus per hoc determinatè auxilium prædestinaverit actum nostrum bonum: hinc est, quod hæc omnia non lædant libertatem nostram. Quia suppositio consequens nostram libertatem, & liberè impedibilis à nobis, quamvis sit essentialiter connexa cum una determinatè parte electionis, non lædit libertatem: ita sicut visio, quâ Petrus me videt sedentem, non lædit libertatem meam ad ambulandum: quandoquidem talis suppositio, provenit ab exercitio meæ libertatis, adeoq; eam non lædit.

Jam secunda pars Asserti probatur. Quia negatâ Scientiâ mediâ, jam pro concursu Dei ad actum nostrum liberum salvando, necesse est ponere aut prædeterminationem physicam, quam ponunt Thomistæ (sive hæc sit qualitas vitalis, sive mortua, sive tenens se ex parte actus primi, sive per modum actionis præviæ,) aut Decretum Dei absolutum determinatum efficax seu antecedens, seu concomitans, independenter à Scientia media

forma-

formatum, quod ponunt Scotistæ. utrumq; autem lædit nostram indifferentem libertatem. Quod ipsum de dicta prædeterminatione probatur. Quia potentia libera definitivè est, quæ positis omnibus ad agendum requisitis, potest quantum est ex suppositione antecedenti agere & non agere, & oppositum agere, ita ut saltem possit à se, sua vi, separare id, quod prævium, & ab aliquo injectum est, ante ejus electionem, quodq; potentiam, metaphysicè impedit, ab una parte electionis. Aliàs enim potentia libera non differret à potentia necessaria, nec erit potentia simultanea proxima ad opposita, sed tantùm remota & conditionata, sub conditione, si ab aliquo alio liberabitur ab impedimento prævio suæ actionis, vel omissionis; eo modo, quo vinctus compedibus est conditionatè, sub simili conditione, liber ad ambulandum. Atqui posita physica prædeterminatione ad amorem, quæ dicitur esse requisitum ad amorem ex suppositione antecedente, jam voluntas nostra metaphysicè non potest omittere amorem, nec odisse, quia posita physica prædeterminatione ad amorem, est chymera tam omissio amoris, quàm odium: nec etiam istam physicam prædeterminationem potest a se voluntas vi sua separare, cùm existentia illius, non sit in potestate voluntatis creatæ, sed tantùm in Potestate Causæ primæ. Ergo posita physica prædeterminatione, eo ipso non manet potentia proximè libera ad utrumlibet. Nec valet dicere existentiam prædeterminationis ut acquirendam,

dam, vel impediendam, pendere à libertate nostra, medio actu prævio positivo, ut sentit Cabrera, vel media omissione actûs, ut sentit Avila & Zumel. Hoc enim, stando in doctrina Prædeterminantium dici nequit: quia iste actus prævius, (idem dic de omissione) impediens vel acquirens prædeterminationem ad amorem, debet esse mihi liber, ut in mea potestate sit acquirere vel impedire prædeterminationem ad amorem. Ergo ad hunc actum prævium requiritur alia prædeterminatio, quæ rursus pendebit à tertio actu prævio libero, & hujus actus tertii prædeterminatio pendebit ab actu libero quarto, & sic sine fine quod est absurdum. Non valet item dicere cum Alvarez, quod ego per ipsum actum liberum amoris, impediam liberè prædeterminationem ad actum oppositum odii. Contra enim est, quia ante omnē meam liberam determinationem, (ne detur processus in infinitum) est mihi injecta à Deo prædeterminatio ad amorem; quæ cùm sit incompossibilis ratione sui cum prædeterminatione ad odium, non minus quam ipse amor & odium sunt incompossibiles inter se ratione sui; sequitur, quòd prædeterminatio ad amorem ratione sui, & pro priori ante actum liberum amoris, excludat prædeterminationem ad odium, ac proinde falsum est, quod ego per amorem liberum, impediam prædeterminationem ad odium. Deniq; non valet cum Joanne à S. Thoma, recurrere ad mutuam prioritatem, dicendo actum amoris, esse dispositionem ad prædeterminationem

sui,

sui, eâq; proinde esse priorem in genere causæ materialis, ad quam reducuntur dispositiones: & è converso, prædeterminationem ad amorem, esse in genere causæ efficientis priorem amore, & sic pendere adhuc ab actu meo libero amoris in genere causæ dispositivæ. Contra enim est. Tum quia Voluntas per suum amorem non intelligitur disposita ad prædeterminationem amandi præcisè ut habens amorem, sed potius ut efficiens amorem. Ergo si voluntas, ut disposita per amorem præcedit prædeterminationem amandi, præcedit eam in genere causæ efficientis, id est, in eodem genere, in quo ipsa præceditur, quod repugnat etiam per adversarios. Tum quia hinc sequitur; quod in aliquo genere principiandi, nostra voluntas præcedens Deum prædeterminantem, lædat rationem primæ Causæ, rationem Primi liberi, Dominium Dei, & sic ruent omnia argumenta Prædeterminantium. Concluditur ergo prædeterminationem physicam, non esse possibilem cum nostra libertate.

Idem dicendum est de Decreto absoluto efficaci determinato, independenter à Scientia media concepto. Ratio est, Quia hoc Decretum ex una parte est inimpedibile à nobis, ut pote non dependens à præconsulta nostra libertate per Scientiam mediam, adeoq; nec mediatè, nec indirectè est liberum nobis, ex altera verò parte, ob suam infrustrabilitatem etiam est essentialiter inseparabile à consensu nostro. Ergo lædit libertatem nostri cōsensus, quia cui ex duobus essentialiter in-

insepara-

ſeparabilibus non eſt liberum unum, nec alterum eſt liberum: puta cui non eſt libera exiſtentia ignis, nec eſt exiſtentia caloris libera, cui non eſt liberum rationale, nec eſt liberum riſibile. Nec valet dicere hoc Decretum non eſſe antecedens noſtrum conſenſum, ſed concomitans propter attemperationem noſtræ voluntatis cum Divina Contra enim eſt. Tum quia hoc Decretum juxta ſuos Aſſertores, applicat Omnipotentiam ad concurrendum cum noſtra voluntate, adeoq; ſpectat ad cauſam noſtri conſensus, ac proinde eſt prius noſtro conſenſu prioritate Cauſalitatis. Tum quia, implicat Voluntatem liberam Dei conformari & attemperari voluntati noſtræ liberæ, niſi vel caſu, vel mediante præſcientia conditionata, de libera noſtra electione, quam præſcientiam cum negent Scotiſtæ, immeritò ponunt Decretum concomitans noſtrum conſenſum liberum. Non valet etiam dicere, hoc Decretum eſſe extrinſecum, & pertinere ad Genus cauſæ remotæ. Nam imprimis hoc Decretum, cum ponatur eſſe immediatè executivum & applicativum Omnipotentiæ Divinæ, eo ipſo includitur intrinſecè in potentia proxima noſtri actus productiva, in qua utiq; intrinſecè includitur applicatio Cauſæ ejuſq; comprincipium ad effectum. Deinde etiam id, quod eſt cauſa remota actus mei liberi, ſi ſit eſſentialiter connexum cum meo actu libero, (quale eſt Decretum, de quo agimus) debet mihi eſſe evitabile, alioquin illo poſito, jam ex ſuppoſitione antecedenti, quamvis remotâ,

nullo

nullo modo consequente meam libertatem, non potero facere oppositum, & sic independenter à mea libertate non habebo potentiam antecedentem ad opposita, adeoq; nec libertatem. Ergo hujusmodi etiam Decretum lædit libertatem nostram.

Propositio III. *Scientia media non derogat primatui Causæ primæ, nec rationi Primi liberi, nec subordinationi Causarum secundarum ad causam primam.* Ratio est Quia; primatus causæ primæ, & ratio primi liberi in his consistunt. Primò. quia in sententia nostra, Deus ante actionem Causæ secundæ etiam liberæ, influit liberè in causam secundam, conservando existentiam ejus. 2dò. Quia ante actionem causæ secundæ etiam liberæ, dat liberè ei, & conservat in ipsa Virtutem agendi, addendo ex parte actûs primi aliquod requisitum ad agere, puta addendo causæ liberæ illustrationes, & inspirationes, quamvis secundùm se indifferentes, item remotionem impedimentorum, ipsumq; decretum de simultaneo concursu. Et sic Deus liberè applicat & movet causas secundas ad agere juxta naturam ipsorum, nempe causas necessarias præmovet per virtutem determinatam ad unum, liberas per virtutem indifferentem ad utrumlibet. 3tiò. Quia Deus causam secundam liberam præmovet intentionaliter in ratione finis, & sic applicat ad operandum liberè per amorem prævium & necessarium finis ultimi, seu felicitatis in communi, qui amor est necessarius, proveniťq; ab Authore naturæ, & præcedit omnem actum liberum, ut ita omne mobile

mobile reducatur ad aliquid immobile, & omne contingens fundetur in necessario. 4tò. Quia concursus Dei in actu secundo, quamvis non præcedat natura vel origine actionem Causæ secundæ, sed sit simultaneus, imò realiter indistinctus ab actione causæ secundæ, adhuc tamen habet primitatem propriam causæ primæ, ita ut ratione ipsius possit dici in aliquo sensu, quòd Causa prima ex modo nostro concipiendi prius agat, quàm secunda, tum prioritate majoris universalitatis, quatenus Causæ primæ, propter ejus universalitatem in agendo tribuitur ratio prima & universalissima Entis, transcendens omnes formalitates effectus: tum prioritate eminentiali quatenus Deus in se solo, continet eminenter totam perfectionem effectus; tum prioritate independentiæ non mutuæ, quatenus Deus absolutè loquendo sine causa secunda potest talem effectum producere, non autem Causa secunda sine prima: tum deniq; prioritate Ordinationis in finem, quatenus Deus prius, quia ab æterno, ordinat actionem causæ secundæ in suos fines. En tot titulos, quibus Deo convenit, ratio Causæ primæ, & ratio Primi liberi, absq; physica prædeterminatione. Ob easdem rationes, Causæ secundæ subordinantur Causæ primæ, tanquam instrumenta Causæ principali, quia scilicet accipiunt à Causa prima esse, ac applicationem ad agendum per prævia requisita proportionata naturæ ipsorum, & præterea quia præmoventur à causa prima, motione seu appetitu necessario ultimi finis, ac deniq; quia egent

gent concursu Dei simultaneo, tanquam Causæ principalis, id est, non motæ ab alia causa, & continentis effectum per aliquam excellentem formam. Quanquam causæ secundæ, non omnes sunt pura instrumenta Causæ primæ, sed etiam sunt causæ principales, quatenus causa principalis est illa, quæ formaliter vel eminenter continet in se effectum. Et per hoc, causæ naturales opponuntur instrumentis artis, operantibus per impulsum.

Propositio IV. *Scientia media salvat perfectissimum Dei dominium, in voluntates creatas, quo Deus ita per auxilia Gratiæ suæ dominatur arbitrio creato, ut possit, quem voluerit, quando voluerit, ad bonum convertere, idq; tam de facto, quàm de possibili.* Ratio est, quia licet admittamus omnia auxilia intrinsecè ad utrumlibet indifferentia, adeoque omnia seorsim sumpta intrinsecè frustrabilia: tamen per nos est impossibile saltem moraliter simpliciter, si non etiam metaphysice, ut Deus per Scientiam mediam non videat in tota collectione auxiliorum aliqua fore efficacia, aliqua inefficacia, pro quocunq; puro homine, pro quocunq; actu, pro quocunq; momento & loco. Id enim probant testimonia Scripturæ & Augustini relata in tertia ratione dubitandi, quæ aliter intelligi non possunt salva libertate creata; debent autem accipi non solùm de facto, sed etiam de omni eventu Metaphysico, quandoquidem hæc potestas Dei, convertendi corda hominum pro libito, vocatur ab Augustino omnipotentissima, & ab Apostolo probatur ex comparatione figmenti cum figulo, jam

lo, jam verò creatura pro omni eventu est figmentum Dei. Itaq; Deus seligendo ex tota collectione auxilium quod placet, poterit quemlibet purum hominem & quando voluerit infallibiliter vel ad bonum convertere, vel permittere ut peccet, idq; tam defacto, quàm de possibili. Et hoc pacto nos ponimus actus nostros liberos in manu & potestate Dei infallibili, simulq; in potestate nostra: & præterea, tribuimus perfectiorem Deo potestatem, & Dominium in nos, quàm Authores oppositi, quia ex una parte, in nostra Sententia non minus certò Deus habet in sua potestate actus nostros liberos, quàm in sententia opposita: eò, quod habeat semper in manu sua auxilia partim infallibiliter efficacia, partim infallibiliter inefficacia: ex alia verò parte, nos plus potentiæ tribuimus voluntati creatæ; nempe potentiam frustrandi omnia auxilia. Unde cum sit perfectior modus dominandi domino potentiori, quàm minùs potenti, eo ipso nostra sententia extollit Dominium Dei in Creaturas.

Nec urget, si dicas: Voluntas nostra potest singulis auxiliis seorsim resistere nullo excepto. Ergo potest frustrare omnia collectivè nullo excepto, quia singula, nullo excepto, sunt omnia. Contra enim est, quia hoc argumentum fallit in multis: nam possumus singula seorsim Peccata venialia per longam vitam vitare, sine speciali privilegio, non tamen omnia collectivè, ut docet Tridentinum. item omittere possumus amorem, odium, & omissionem amoris, singula hæc seorsim,

orſim, non tamen omnia collectivè. Negatur igitur Conſequentia: ſingula enim ſeorſim, ab omnibus ſimul & collectivè ſumptis diſtinguuntur realiter inadæquatè. Unde ſingulis ſeorſim, & omnibus collectivè, poſſunt oppoſita prædicata convenire. Nempe eædem res, & eodem modo à parte rei exiſtentes poſſunt diverſo modo ſumi & ſignificari ab intellectu, vel ſeorſim, vel conjunctim. & pro diverſitate ſumptionis, propoſitiones evadunt veræ, vel falſæ.

Neq; dicas, iſtam collectionem auxiliorum non eſſe applicabilem voluntati creatæ; ſed ſolùm ſingula auxilia ſeorſim applicari. Ergo impotentia fruſtrandi totam collectionem auxiliorum eſt de ſubjecto non ſupponente; quandoquidem falſum eſt, poſſe vel non poſſe à voluntate noſtra fruſtrari id, quod ei non applicatur. Reſpondetur enim, hanc collectionem non eſſe quidem applicabilem voluntati noſtræ pro ſtatu abſoluto, applicari tamen pro ſtatu conditionato, ſeu conditionatè, non quidem quaſi pro unico exercitio libertatis, ſed ſingula, pro ſingulis exercitiis. Hæc autem applicatio fit per Scientiam mediam, & nihil aliud eſt, quàm ſciri à Deo, quid voluntas noſtra eſſet electura, ſub omnibus diſtributivè auxiliis & conſequenter ſub omnibus collectivè: Sicut ſi omnes diſtributivè currant, ſequitur omnes collectivè currere.

Neq; iterum dicas: à nobis Deo tribui Dominium imperfectum, utpote dependens à Dominio creaturæ. Reſpondetur enim per

nos, absolutè & simpliciter non pendere Dominium Dei, à Dominio creaturæ, quia Deus independenter è mea libertate seligendo auxilium, quod placet, potest facere ut amem, vel non amem. Solùm ergo secundùm Quid, ex suppositione hujus determinatè auxilii liberè à Deo collati creaturæ, Dominium Dei pendet à Dominio creaturæ, tanquam simul liberè cooperantis Deo: quod potiùs extollit Dei Dominium, cum faciat Deum dominari creaturæ pollenti dominio in suum actū.

Propositio V. *Scientia media salvat summam infallibilitatem Gratiæ efficacis.* Ratio est, Quia ex eo ipso, quòd Gratia, quæ dicitur efficax, substet Scientiæ mediæ de felici eventu talis Gratiæ, quodq; substet consensui nostro conditionatè futuro, quantumvis talis gratia intrinsecè entitativè, & secundùm se sumpta sit indifferens, adhuc tamen ex ea quatenus substante Scientiæ mediæ & consensui nostro conditionatè futuro, ita impossibile metaphysicè est non sequi consensum nostrum absolutum, sicut impossibile est falsificari Scientiam Dei, aut sicut impossibile est aliquid non esse futurum, ex suppositione, quòd sit futurum. Sed hæc est summa infallibilitas desumpta ab extrinseco: Ergo in sententia nostra Gratia efficax est summè infallibilis extrinsecè, quòd sufficit, quia esse illam summe infallibilem intrinsecè, lædit nostram libertatem, ut dictum est.

Propositio VI. *Scientia media optimè salvat primatum & principalitatem gratiæ efficacis in negotio nostræ salutis.* Ratio est, Quia imprimis ad omnem

omnem consensum salutarem tam pro statu conditionato, quàm pro statu absoluto prærequirimus gratiam efficacem, entitativè, & in recto sumptam, & secundùm quod est Virtus agendi præcisè, & quidem prærequirimus tanquam causam principalem, ut ego puto, in genere causæ efficientis proximæ influentem vel absolutè vel conditionatè in actum salutarem simul cum nostra voluntate. Deinde quamvis Gratiam efficacem, secundùm quod dicit in obliquo, seu in ratione infallibilis consideratam, non dicamus ullo modo priorem consensu nostro conditionatè futuro (qui videlicet consensus conditionatus est illud obliquum, quod importat gratia efficax, quiq; illam constituit formaliter in ratione infallibilis) tamen respectu consensûs nostri absoluti dicimus gratiam efficacem in actu primo sumptam, etiam secundùm quod dicit in obliquo & quatenus infallibilem, esse priorem prioritate Logica, fundata in subsistendi consequentia, quatenus à Gratia efficaci, & ut infallibili constituta per Scientiam mediam, vel consensum nostrum conditionatè futurum, non valet consequentia ad consensum absolutè futurum, quamvis valeat consequentia, è converso: quæ est prioritas Logica, fundata in subsistendi consequentia, eo modo, quo animal prius est rationali. Imò ego existimo Gratiam efficacem, & infallibilem etiam, quà talem in actu primo sumptam esse priorem nostro consensu absolutò etiam physicè, & in genere Causæ efficientis remotæ & impedibilis à nobis, idq; ex eo, quia

per me gratia efficax in ratione efficacis & infallibilis in actu primo spectata, constituitur etiam per Scientiam mediam, & quandoq; etiam per prædefinitionem Divinam nostri consensus absoluti: jam verò Scientia media & dicta prædefinitio sunt causæ remotæ nostri cōsensus absoluti, ac proinde physicè illo priores, quamvis intentionaliter indirectè evitabiles à nobis. Ergo Gratia efficax, quà efficax, & quà infallibilis in actu primo, est eodem modo prior consensu nostro absoluto. Tandem Quia in negotio nostræ salutis semper pro statu absoluto consensus salutaris prærequirimus Divinam selectionem auxilii, quod per Scientiam mediam visum est fore efficax, cumq; ista selectio sit absolutè & simpliciter in potestate solius Dei, patet per nos, vel ex hoc capite, Deum principaliùs concurrere in negotio nostræ salutis, licet requirat etiam nostram cooperationem liberam. Ex quibus omnibus etiam patet primatus & principalitas gratiæ efficacis in negotio nostræ salutis.

Hinc verò ulterius patet, quàm longè distemus à sententia Pelagianorum & Semipelagianorum. Nam imprimis ex nostra sententia, non sequitur initium justificationis esse ex nobis non adjutis gratia supernaturali, ut volebant Semipelagiani, siquidem per nos consensus salutaris, qui complet gratiam in ratione efficacis in statu absoluto est absolutè ex gratia, & in statu conditionato, est ex Gratia conditionatè præsupposita in ratione virium, licet hæc gratia ante nostrum consensum conditionatum, nec sit efficax, nec inefficax,

efficax, ſed præſcindat ab utroque. Non ſequitur deinde, quod homo juſtus, diſcernat ſe à peccatore. Hæc enim diſcretio pro ſtatu abſoluto, eſt in actu primo à ſolo Deo seligente & dante auxilium efficax: in actu autem ſecundo, hæc diſcretio pro ſtatu abſoluto principaliter provenit à ſolo Deo nos elevante per Gratiam, minùs principaliter à voluntate noſtra liberè cooperante Gratiæ Dei, juxta illud Apoſtoli: *Non ego, ſed Gratia Dei mecum.* Si autem ſermo ſit de diſcretione pro ſtatu conditionato, pro illo ſtatu nulla eſt diſcretio juſti à peccatore, prædeſtinati à reprobo, ambo enim pro illo ſtatu ſunt æquales: ſiquidem pro illo ſtatu, ſub totidem auxiliis prævidetur conſenſurus conditionatè Judas & S. Petrus. Non ſequitur præterea, ita eſſe in poteſtate hominis gratiam efficacem, ut in ipſius poteſtate ſit habere illam gratiam, quæ à Deo prævisa eſt per Scientiam mediam fore efficax, cùm ad ſolum Deum ſpectet ſelectio auxiliorum: (& ideo gratia efficax eſt materia Orationis, & gratiarum actionis) ſed ſolum ſequitur in poteſtate hominis gratiâ Dei adjuti, eſſe, ut hoc auxilium, quod illi ſupponitur eſſe à Deo datum, fuerit à Deo per Scientiam mediam præviſum, fore efficax, in quo nullum eſt abſurdum.

Non ſequitur rurſus, quòd nos prius Deum eligamus, quàm nos Deus elegerit, quia ante noſtram bonam electionem, pro ſtatu abſoluto, Deus ſeligit auxilium efficax, & prædefinit noſtram electionem, & ſic nos prius elegit. Et quamvis ante iſtam Divinam ſelectio-

 nem

per me gratia efficax in ratione efficacis & infallibilis in actu primo ſpectata, conſtituitur etiam per Scientiam mediam, & quandoq; etiam per prædefinitionem Divinam noſtri conſensus abſoluti: jam verò Scientia media & dicta prædefinitio ſunt cauſæ remotæ noſtri cōſenſus abſoluti, ac proinde phyſicè illo priores, quamvis intentionaliter indirectè evitabiles à nobis. Ergo Gratia efficax, quà efficax, & quà infallibilis in actu primo, eſt eodem modo prior conſenſu noſtro abſoluto. Tandem Quia in negotio noſtræ ſalutis ſemper pro ſtatu abſoluto conſensus ſalutaris prærequirimus Divinam ſelectionem auxilii, quod per Scientiam mediam viſum eſt fore efficax, cumq; iſta ſelectio ſit abſolutè & ſimpliciter in poteſtate ſolius Dei, patet per nos, vel ex hoc capite, Deum principaliùs concurrere in negotio noſtræ ſalutis, licet requirat etiam noſtram cooperationem liberam. Ex quibus omnibus etiam patet primatus & principalitas gratiæ efficacis in negotio noſtræ ſalutis.

Hinc verò ulterius patet, quàm longè diſtemus à ſententia Pelagianorum & Semipelagianorum. Nam imprimis ex noſtra ſententia, non ſequitur initium juſtificationis eſſe ex nobis non adjutis gratia ſupernaturali, ut volebant Semipelagiani, ſiquidem per nos conſenſus ſalutaris, qui complet gratiam in ratione efficacis in ſtatu abſoluto eſt abſolutè ex gratia, & in ſtatu conditionato, eſt ex Gratia conditionatè præſuppoſita in ratione virium, licet hæc gratia ante noſtrum conſenſum conditionatum, nec ſit efficax, nec inefficax,

efficax, ſed præſcindat ab utroque. Non ſequitur deinde, quod homo juſtus, diſcernat ſe à peccatore. Hæc enim diſcretio pro ſtatu abſoluto, eſt in actu primo à ſolo Deo ſeligente & dante auxilium efficax: in actu autem ſecundo, hæc diſcretio pro ſtatu abſoluto principaliter provenit à ſolo Deo nos elevante per Gratiam, minùs principaliter à voluntate noſtra liberè cooperante Gratiæ Dei, juxta illud Apoſtoli: *Non ego, ſed Gratia Dei mecum.* Si autem ſermo ſit de diſcretione pro ſtatu conditionato, pro illo ſtatu nulla eſt diſcretio juſti à peccatore, prædeſtinati à reprobo, ambo enim pro illo ſtatu ſunt æquales: ſiquidem pro illo ſtatu, ſub totidem auxiliis prævidetur conſenſurus conditionatè Judas & S. Petrus. Non ſequitur præterea, ita eſſe in poteſtate hominis gratiam efficacem, ut in ipſius poteſtate ſit habere illam gratiam, quæ à Deo prævisa eſt per Scientiam mediam fore efficax, cùm ad ſolum Deum ſpectet ſelectio auxiliorum: (& ideo gratia efficax eſt materia Orationis, & gratiarum actionis) ſed ſolùm ſequitur in poteſtate hominis gratiâ Dei adjuti, eſſe, ut hoc auxilium, quod illi ſupponitur eſſe à Deo datum, fuerit à Deo per Scientiam mediam prævisum, fore efficax, in quo nullum eſt abſurdum.

Non ſequitur rurſus, quòd nos prius Deum eligamus, quàm nos Deus elegerit, quia ante noſtram bonam electionem, pro ſtatu abſoluto, Deus ſeligit auxilium efficax, & prædefinit noſtram electionem, & ſic nos prius elegit. Et quamvis ante iſtam Divinam ſelectionem

nem & prædefinitionem præcedat intentionaliter in mente Dei electio nostra bona conditionatè futura, quia tamen hæc ipsa electio nostra conditionata præsupponit conditionatè futurum Decretum Dei, de dandis auxiliis, ideo adhuc ultima resolutio fit in Dei voluntatem eligentem. Deniq; non sequitur, quòd prædestinatio nostra ad gratiam fiat ex prævisione conditionata meritorum, ita ut merita nostra conditionatè prævisa habeant rationem Causæ merentis prædestinationem ad Gratiam, ut volebant Pelagiani: sed solùm sequitur quod hujus modi merita conditionata, & quidem profecta, non ex solis viribus arbitrii creati, sed ex gratia conditionatè præsupposita, sint conditio objectiva, requisita ad Scientiam mediam directivam prædestinationis: sicut possibilis consensus noster requiritur etiam ad Scientiā simplicis intelligentiæ, nō minùs directivā ejusdem prædestinationis.

Propositio VII. *Scientia media optimè explicat Beneficentiam specialem Dei, quatenus conferentis gratiam efficacem.* Ratio est. Quia juxta Senec. lib: 1. de Benef. cap: 6. *Beneficium est benevola actio, & consistit non in eo, quod fit & datur, sed in ipso dantis & facientis animo,* adeoque formalis ratio beneficii dicit voluntariam & liberam collationem doni, quæ proinde supponit cognitionem; sed in nostra sententia gratia efficax formaliter in ratione doni importat liberam voluntatem Dei selectivam & collativam auxilii cum intentione felicis eventus infrustrabili, præsuppositivè autem importat Scientiam mediam infallibilem de fe-

de felici eventu, quæ dirigit Decretum selectivum auxilii efficacis: jam verò gratia substans huic Decreto Dei infrustrabili, & Scientiæ infallibili, æquivalet in ratione doni physicæ prædeterminationi nostri consensus salutaris, quia utraq; infallibiliter infert consensum, & datur animo benevolo, ac proinde tanti una æstimatur, ac altera in ratione doni. Ergo Gratia efficax, quam ponimus est non minùs speciale Beneficium Dei, quam si esset physicè prædeterminans, nisi quòd hæc læderet nostram libertatem, & ideo esset minùs erga nos benefica. Quomodo autem per nos gratia sufficiens habeat rationem beneficii generalis, dicetur ad sextum.

Propositio VIII. *Admissâ Scientiâ mediâ optimè explicatur gratia efficax dicendo: quod sit denominatio semiextrinseca, ita ut gratia efficax in actu primo spectata, in recto & tanquam virtutem operandi salutariter, dicat illustrationem Dei & inspirationem, de se, & intrinsecè ad utrumlibet indifferentes, in obliquo autem & tanquam rationem infallibilitatis dicat ipsam Scientiam mediam & consensum nostrum liberum conditionatè futurum* (quem ego puto esse denominationem extrinsecam à Scientia media disp: illa 4. de Deo quæst: 8.) *ac præterea quandoq; etiam dicat decretum prædefinitivum boni operis, directum per Scientiam mediam. Si autem gratia efficax sumatur in actu secundo, insuper in obliquo & tanquam rationem infallibilis, dicit ipsum consensum nostrum absolutum.* Ratio est quia eo modo explicatur optimè Gratia efficax, qui modus conformiter ad dicta Scripturæ & Patrum salvat li-

bertatem nostram & infallibilitatem ac primitatem Gratiæ. Sed hoc præstat modus noster explicandi Gratiam ut diximus: Ergo est optimus. Unde ulterius infertur efficaciam Gratiæ non consistere in qualitate physicè prædeterminante, sive purè physica, sive etiam intentionali indistincta ab illustrationibus intellectûs, & piis affectionibus voluntatis, intrinsecè determinantis ad unum, sive tenente se ex parte actus primi, sive ex parte actûs secundi prævii ante actionem liberam nostræ voluntatis: neq; in decreto sive antecedente, sive concomitante, non directo, per Scientiam mediam; neq; in excessu gratiæ supra tentationem, neq; in quadam qualitate intrinsecè essentialiter connexa cum nostro consensu, ita tamen, ut ei voluntas possit consentire vel dissentire, quanquam in tali qualitate est implicantia terminorum saltem arguitivè ut alibi dictum est.

Ad primum negatur minor. Ad primam ejus probationem, Respondeo, judicium indifferens ex parte objecti, (si stare potest cum physica ad unum prædeterminatione, tenente se ex parte subjecti, eò quod hæc sit qualitas purè physica, distincta à judicio & apprehensione intellectûs) hoc ipso non sufficere ad conservandam libertatem; hæc enim requirit omnia, præsertim proxima & intrinseca comprincipia tenentia se tam ex parte objecti, quàm ex parte subjecti, ut sint indifferentia ad utrumlibet ex suppositione antecedenti: quandoquidem nihil refert ad libertatem currendi, an quis à tergo, vel à pectore insupe-

insuperabiliter impediatur à cursu. Quia verò S. Thomas nobiscum putat non posse stare indifferentiam judicii cum physica prædeterminatione ad unum, ideo meritò dixit indifferentiam judicii esse radicem, & causam adæquatam libertatis, quod tamen non possunt dicere adversarii. Ad alteram minoris probationem, Respondetur: ad potentiam liberam requiri, ita in sensu diviso alicujus ad agendum prærequisiti, posse non agere, ut istud prærequisitum, ipsa potentia à se dividere, & vi sua separare possit, & non tantùm potestate aliena; quo pacto, homo justus in sensu diviso gratiæ sanctificantis peccare potest, & prædestinatus potest damnari, quatenus vi sua, justus potest separare à se gratiam, & prædestinatus (loquendo ex suppositione antecedente) potest facere, ne fuerit prædestinatio ipsius per tale medium, impediendo indirectè Scientiam mediam, directivam prædestinationis per tale medium & ideo tam justus ad peccandum, quàm prædestinatus ad hoc ut damnetur, habet libertatem. At verò prædeterminatus ad amorem, potest odisse in sensu diviso prædeterminationis ad amorem, ita ut vi sua, non possit à se dividere istam prædeterminationem, sed tantùm potestate aliena, ita planè sicut compedibus ligatus potest in sensu diviso ambulare: & ideo uterq; caret libertate. Ad tertiam minoris probationem imprimis dico, implicantiam esse, quòd prædeterminatio sit immediatum prærequisitum necessarium ad existentiam meæ actionis liberæ, independens à

voluntate mea, & tamen solùm tenens se ex parte actus secundi, nec constituat potentiam proximam agendi, vel tanquam virtus agendi, vel tanquam conditio sine qua non: cum enim sine tali prærequisito chimera sit poni actionem, & quidem independenter à mea voluntate, si ego ante tale prærequisitum habeo completam potentiam ad ponendam actionem, utiq; habebo potentiam completam ad hoc, quod est chimera. Deinde quidquid sit de hoc, an prædeterminatio ad amorem præsupponat potentiam completam amandi, saltem non præsupponit completam potentiam odio habendi, quæ utiq; dicit carentiam impedimenti excludentis odium, adeoq; & carentiam prædeterminationis ad amorem, impedientis odium. Cum ergo potentia libera dicat indivisibiliter potentiam amandi & potentiam odio habendi, patet quòd physica prædeterminatio ad amorem non præsupponit, sed potentiam liberam completam lædit. Ad quartam minoris probationem patet ex dictis in Propositione secunda.

Ad secundum. Patet ex dictis in propositione tertia, in quo sensu Causa prima prius agat & præmoveat causas secundas, & cur dicatur prima, tam positivè quàm negativè. Cur item & quomodo causæ secundæ liberæ sint instrumenta subordinata causæ primæ. Hoc sanè verificari non potest ita, ut actio Causæ primæ sit à parte rei distincta, & prior quàm actio causæ secundæ, terminata ad eundem effectum: Tum quia pro illo priori, pro quo præcederet actio Causæ primæ, & existeret

ſteret effectus, quia exiſteret jam ipſum producere, alligatum eſſentialiter exiſtentiæ effectûs; & non exiſteret effectus, quia requireretur pro ſigno poſteriori, aliud producere ipſius. Tum quia illa prior actio cauſæ primæ, vel concurrit ad meam actionem poſteriorem: & ſic dabitur actio actionis; vel non concurrit; & ſic actio noſtra, non erit immediatè à Deo, quod utrumq; repugnat. Ergo cauſa prima, & cauſa ſecunda ſimultaneo & realiter indiſtincto concurſu in actu ſecundo operantur. Quamvis verò voluntas noſtra concurrat ad actum ſuum, ut determinans & eligens, ex ſuppoſitione hujus determinatè auxilii à Deo liberè ſelecti, Deus autem concurrat ut determinatus, adhuc tamen eſt eadem actio voluntatis noſtræ & Dei, nec una præcedit actio in ſenſu reali alteram; ut patet in actione, quâ & voluntas eligens, & habitus non eligens, ſimul ac indiviſibiliter operantur. Cæterùm actio Dei eſt multis titulis prior ratione noſtra, ut diximus.

Ad 3. Patet ex dictis in Propoſitione 4ta.

Ad 4. Patet imprimis ex dictis in Propoſitione ſexta quomodo Gratia efficax non ſolùm in recto, & in virtutis agendi ratione, conſiderata, ſed etiam ſecundùm obliquum, & ſecundùm rationem infallibilitatis, in actu primo ſumpta, ſit aliquomodo prior, quàm noſter conſenſus abſolutus. Quod ſpectat ad ſeriem prædeſtinationis, dicimus eam ultimò reſolvi in genere motivi in perfectionem Eſſentiæ Divinæ, quæ ut alibi dixi, eſt motivum adæquatum omnium actuum Divinorum;

rum;

rum; adeoq; & Scientiæ mediæ in genere autem objecti terminativi seu conditionis sine qua non, non repugnat ultimò resolvi prædestinationem in nostram liberam determinationem conditionatè futuram, ut profectam ex Gratia Dei, & pendentem à Decreto Dei conditionatè præsupposito. Nam sicut in cõmuni sententia, Scientia simplicis intelligentiæ ultimò resolvitur in possibilitatem passivam creaturæ, tanquam in objectum terminativum, ita & Scientia media directiva prædestinationis, cur non potest resolvi in futuritionem conditionatam nostri consensus, tanquam in objectum terminativum? præsertim cum in mea sententia, tam possibilitas passiva creaturæ, quàm futuritio conditionata sit denominatio extrinseca ab aliquo prædicato Divino. Unde semper in resolutione actus Divini sistimus ultimò in Deo. Itaq; processus interrogatorius de prædestinatione Petri, sic debet institui: Quæritur cur Petrus convertatur? Respondetur, quia Deus dedit illi vocationem congruam. Quæritur rursus cur hæc vocatio sit congrua? *Resp.* quia Deus per Scientiam mediam vidit eam fore congruam, si daretur. Quæritur cur ita viderit Deus? *Resp.* ideo in genere objecti terminativi, quia Petrus esset liberè consensurus, si daretur talis vocatio. Quæritur cur esset consensurus? *Resp.* Quia juxta naturam liberi arbitrii positis omnibus requisitis, inter quæ præsupponitur conditionatè gratia Dei & Decretum conferendi eam, ita se determinaret. En sistimus non in sola determinatione nostra libera,

bera, ſed etiam in gratia & Decreto Dei, conditionatè præſuppoſitis. Duo adhuc poſſunt quæri: alterum eſt cur pro ſtatu illo conditionato præſupponatur conditionatè gratia, & Decretum conferendi gratiam? & hujus rationem, dabo motivum Providentiæ Divinæ generalis. Alterum eſt quod quæri poteſt, quod motivum Deus habeat, ut per Scientiam mediam, videat hoc, quod ſi daretur hæc gratia Petrus eſſet conſenſurus? & ad hoc *Reſp.* Quia talis eſt perfectio eſſentiæ Divinæ, ut Deum determinet ad cognoſcendum certò omnem veritatem etiam conditionatam. Et ſic ſemper ultimò ſiſtimus in Deo dum agitur de negotio noſtræ ſalutis, ac proinde nihil derogamus primatui gratiæ.

Ad 5. Sicut finis eſt intentionaliter in ſuo genere prior mediis, & media phyſicè in genere cauſæ efficientis ſunt priora fine: ita prædefinitio eſt prior phyſicè in genere cauſæ efficientis remotæ, actu prædefinito, & hic viciſſim eſt prior prædefinitione intentionaliter in genere objecti terminantis Scientiam mediam directivam prædefinitionis. Nempe mutua prioritas ſolùm repugnat inter cauſas requirentes exiſtentiam abſolutam ad cauſandum, jam verò actus prædefinitus ut prædefinitionem determinet, ſolùm requirit, ut ſit conditionatè futurus in mente Dei. Neq; verò hinc ſequitur circulus ille, qui nobis in argumento hoc objicitur; nam ut nuper dicebam in proceſſu interrogatorio de converſione Petri, primo quidem pro ratione dabo congruitatem gratiæ, ultimò autem recurram ad con-

ad conditionatè ſuppoſitum Decretum de danda gratia, quod ex parte hypotheſis ſupponitur in Scientia media cognoſcente gratiam congruam; & tandem pro ratione hujus Decreti conditionatè ſuppoſiti, non dabo congruitatem gratiæ, ſed motivum Providentiæ generalis. atq; ita non redibo ad primum unde proceſſi: nempe ad voluntatem Dei abſolutam, ſed ad voluntatem conditionatam, cujus diverſam rationem aſſignabo, conſequenter non committam circulum. Legatur proceſſus interrogatorius poſitus in ſolutione præcedentis argumenti.

Ad confirmationem dico, non ſequi ea inconvenientia, quæ contra nos inferuntur. Nam imprimis ex noſtra ſententia non ſequitur Dei arbitrium, eſſe meum: quia ego determino intentionaliter indirectè & mediatè arbitrium Dei ad eandem actionem ſub conditione, ſub qua, quid ego eſſem facturus Deus præſcit, & quam conditionem ponere vel non ponere eſt in ſolo arbitrio Dei: hoc autem pacto multum differt arbitrium Dei à meo. Siquidem illud eſt meum arbitrium, quòd ego determino phyſicè directè ac immediatè, & quidem abſque præſcientia, quòd ſim electurus aliquid ſub aliqua conditione, quæ ſit in ſolo arbitrio alterius. Non ſequitur deinde, quòd ego ſim Dominus Divini arbitrii: quia ego & Deus, ita mutuò determinamus nos ad eandem actionem, ut ego ſim Dominus meæ actionis ſolùm ex ſuppoſitione, quòd Deus dederit mihi tale auxilium; Deus autem ſit Dominus meæ actionis abſolutè loquendo, quatenus ipſe

ipſe ſolus habet poteſtatem dandi mihi vel non dandi tale auxilium. Porro miles qui eſt dominus actionis v. g. pugnæ, ſolùm ex ſuppoſitione doni, v. g. gladii liberè ſibi à Duce collati, non ideo ſub Dominio ſuo habet arbitrium Ducis. Non ſequitur deniq; bellum ex utraq; parte juſtum & interminabile inter meum & Divinum arbitrium. Nam, ut diximus, ad 4tum ultimò ſiſtitur in determinatione noſtra conditionatè futura profecta ex gratia Dei, tanquam in objecto purè terminativo, ſine quo non determinaſſet Deus pro ſtatu abſoluto noſtrum conſenſum ſub hoc determinatè auxilio, licet poſſet abſolutè determinare ſub aliquo alio auxilio.

Ad 6. Gratia ſufficiens, ideo juxta nos eſt generale beneficium Dei, quia cum illam dat Deus, ex una parte dat id, quod eſt de ſe bonum, & quidem dat animo benevolo, non volendo inefficaciam illius ſeu peccatum, quo completur hæc inefficacia, ſed potius offerendo actum bonum, ad quem de ſe ordinatur Gratia ſufficiens, & quem ideo Deus non dat, quia eum nos nolumus acceptare: ex alia verò parte Deus nulla obligatione tenetur ad impedienda peccata, alioquin creatura eſſet impeccabilis. Porro ſic dare alicui bonum eſt facere beneficium, quamvis non ſpeciale. Alia eſt ratio de medico, qui cum ex lege juſtitiæ vel charitatis teneatur impedire malum ægroti, quantùm poteſt, nullum facit beneficium cum dat medicinam, quàm prævidet culpâ ægroti fore noxiam. Quod ſpectat ad Gratiam efficacem, hæc ut dictum eſt in Propoſitio-

quàm quæ communiter aliis conceditur. Rursus cùm Scriptura dicit: *Filios Dei, agi Spiritu Dei*, vult eos agi dilectione libera propria filiorum Dei, suaviter sed efficaciter urgente filios Dei ad opera heroica, & simul constituente partialiter gratiam efficacem, qua itidem aguntur. Unde de illis dicit August: lib: de Correp. & Grat: cap. 2. *Aguntur ut agant, non ut nihil ipsi agant, & ad hoc ipsis ostenditur, quid agere debeant, ut quando id agunt, sicut agendum est, id est cum dilectione & delectatione, justitiæ suavitatem, quam dedit Dominus, ut terra ejus daret fructum suum, accepisse se gaudeant.* Deniq; cum dicuntur in Scripturis, Homines per Gratiam efficacem *à Deo trahi & pulsari* imprimis hæc tractio & pulsatio cordis non fit per aliquid purè Physicum, sed per aliquid intentionale, *tangenti Deo cor hominis per Spiritus S. illuminationem* ut explicat Trident. Sess:6. cap 5. & præterea hæc tractio fit non solum *voluntate nostra, sed etiam voluptate illa præcepta*, adeoque nobis liberâ, de qua scriptum est, *Delectare in Domino*, at explicat August: Tract. 26. in Joannem. Similiter pulsatio ista cordis est per indifferentem ex se illustrationem & inspirationem, quæ ut fiat infallibilis, exspectat Deus pulsans, ut ei per nostrum consensum cor aperiamus, dicitq; Apoc: 3. *Ego sto ad ostium & pulso, si quis audiverit vocem meam, & aperuerit mihi januam, intrabo ad illum.*

Quòd attinet ad S. August. imprimis notandum est Caput illud 11. & 12. de Correp. & grat. esse ita difficile, ut eo Jansenius plusquàm centies, Calvinus verò vigesies abutantur ad

suos errores defendendos. In sano ergo sensu ita intelligi debet, ut ex mente Augustini, gratia in natura lapsa sit potentior, major, & plus possit, quàm in natura integra, non solùm quia nostra est sæpè efficax, ideoq; est auxilium, quo fit ut velimus, cum gratia Adæ fuerit sufficiens, seu auxilium sine quo non fit, sed etiam quia nostra gratia potens est vincere appetitûs rebellionem, quæ non fuit in natura integra, ubi proinde fuit gratia *lætior*. Et hoc significat illud quod dicitur cap: illo 11. *Secunda gratia plus potest, quâ fit ut velit, & tantùm velit, ut carnis voluntatem, contraria concupiscentem, voluntate spiritûs vincat.* Et cap 12. *Major libertas est necessaria adversus tot & tantas tentationes, quæ in paradiso non fuerunt, dono perseverantiæ munita atq; firmata, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus vincatur hic mundus.* Deinde ibidem August. vult gratiam nostram ex eo esse potentiorem, quia nos Deus per eam facit ex nolentibus volentes, ex malis bonos, seu quia nostra gratia liberat nos à malis, & restituit bonum Justitiæ amissum, quòd non præstabat gratia Adæ, qui ut ibi dicitur cap: 11. *Ut reciperet bonum, gratiâ non egebat, quia nondum perdiderat.* Et ideo cap: 12. dicitur: *Huic peccato non serviunt, non prima conditione, sicut ille, liberi, sed Dei gratiâ liberati.* Cùm autem in fine Cap. 11. gratia quæ datur in natura lapsa prædestinatis, comparatur beatitudini Sanctorum Angelorum, sermo est de dono perseverantiæ, cum quo ita infallibiliter non possumus peccare ex suppositione consequente, sicut Angeli cum beatitudine pecca-

peccare non possunt ex suppositione antecedente. Deniq; cum dicit Augustinus cap: 12: *Perseverare & non perseverare fuisse relictum in arbitrio primi hominis, non autem in nostro arbitrio,* loquitur de illa perseverantia, de qua immediatè locutus erat, nempe de perseverantia vincente graves difficultates, nec non de perseverantia reparante lapsum in eodem statu, qualis perseverantia non fuit commissa arbitrio Adæ, sicut committitur nostro arbitrio, ita tamen, ut hoc donum sit ex suppositione consequente infallibile, & ideo, illo dicitur Voluntas nostra *agi indeclinabiliter & insuperabiliter, & vi ipsius invictissimè velle bonum,* quæ omnia stant cum auxilio de se indifferente.

Quòd demum spectat ad D. Thomam, is vult quidem Causas secundas, à Causa prima *moveri & applicari ad operandum,* Sed juxta naturam ipsarum, ita ut causæ secundæ liberæ moveantur & applicentur per amorem felicitatis in communi necessarium, nec non per illustrationem ac inspirationem de se indifferentes, ac per decretum concurrendi. concursu simultaneo: Causæ verò secundæ necessariæ, moveantur & applicentur, per aliquam qualitatem præviam determinatam ad unum. Et in hoc sensu etiam vult S. Doctor. *Causam ex se contingentem determinari ab aliquo exteriori ad effectum.* Jam in Comment. Dion. & alibi per prædeterminationes intelligit prædefinitiones Divinas indistinctas ab actibus Divinæ voluntatis, quas prædefinitiones nos quoq; admittimus, licet directas per Scientiam mediam. Deniq; in quæst. 3. de potentia

hoc tantùm vult, quòd propter concursum Dei simultaneum, quo causa secunda agit, & qui procedit a Virtute Dei, dici possit, quòd Virtus Dei sit in causa secunda, non physicè sed intentionaliter & denominativè, sicut color est in aëre intentionaliter & denominativè à specie visibili, & sicut Virtus artis est intentionaliter & denominativè, in artificis instrumento, quatenus à tali virtute dicitur extrinsecè instrumentum agere artificiosè. Ex quibus omnibus patet nostram sententiam nec Scripturæ, nec Sancto Augustino, nec D Thomæ adversari, sed maximè conformem eisdem esse.

QVÆSTIO III.

Vtrum Omnipotentia DEI sit ratio formalis adæquata denominans omnia purè possibilia?

VIdetur quod non, ut sentiunt Henricus Gandavensis, Albertinus, & ante illos Avicenna, Algazel & Alpharubius apud Didacum Ruiz Disp. 21. de scientia Dei, sect: 4. num. 5. Quos sequuntur non nulli Recentiores, qui opinantur Ens purè possibile v. g. Antichristum non esse meram denominationem ab Omnipotentia Dei, Scientia, & Voluntate, sed esse quoddam Ens, quòd quidem non existit simpliciter nunc & ab æterno, nihilominus est aliquid, & fuit ab æterno in se intrinsecè à parte rei extra Deum, adeoq; à seipso denominatur

minatur formaliter possibile, & quidem pro priori ante Omnipotentiam, Scientiam, & Voluntatem Dei. Idemq; proportionaliter dicunt de impossibili. Pro qua sententia.

Arguitur primò. Possibile est ratio illa objectiva cur Deus possit producere v. g. Antichristum, & impossibile est, ratio illa objectiva cur Deus non possit producere Hircocervum Ergo pro priori ante Omnipotentiam, adeoq; extra Omnipotentiam, & sic in seipso à parte rei, Antichristus est possibilis, Hircocervus est impossibilis, non autem hoc utriq; convenit per denominationem extrinsecam ab Omnipotentia potente producere Antichristum, & non potente producere Hircocervum. Consequentia patet. Antecedens probatur. Tum quia hanc rationem objectivam priorem Omnipotentiâ, significat illa causalis vera: *Ideo Deus potest producere Antichristum, quia non implicat.* Tum quia nisi deveniatur ad implicantiam, vel non implicantiam Entis, non poterit ulla ratio dari, cur Deus possit producere Antichristum, & non possit chimeram. Si enim dixeris, hoc ideo esse, quia Deus in sua virtute continet Antichristum, & non continet chimeram; de hoc ipso redit quæstio, redibitq; semper nisi recurras ad implicantiam objecti, vel non implicantiam.

Secundò. Terminus ad quem refertur Omnipotentia Divina productiva illius, debet esse Ens distinctum à parte rei ab Omnipotentia Dei; Si enim id non esset Ens, sed esset nihil, Omnipotentia esset productiva nihili. Si etiam esset

am esset indistinctum à parte rei ab Omnipotentia, Omnipotentia esset productiva suiipsius, referreturq; realiter ad seipsam, quod repugnat. Sed purè possibile est terminus Omnipotentiæ Dei productivæ, ad quem ipsa realiter refertur. Ergo possibile est realiter distinctum ab Omnipotentia. Ergo non est denominatio extrinseca ab Omnipotentia.

Tertiò. Quando Deus cognoscit Antichristum possibilem non cognoscit seipsum, non etiam cognoscit nihil. Ergo cognoscit aliquid distinctum realiter à se. Ergo Antichristus possibilis est aliquid in se intrinsece extra Deũ.

Quartò. Si dicatur, Ens purè possibile esse quidem, Ens reale, & esse aliquid distinctum à parte rei ab Omnipotentia, sed non nisi hæc prædicata illi convenire in potentia activa causæ primæ, & denominativè, non verò in se intrinsecè: Contra est. Tum quia esse Antichristum v. g. in potentia Causæ primæ intrinsecè importat à parte rei, vel adæquatè vel inadæquatè ipsam potentiam Causæ primæ tanquam formam dominantem. Ergo Omnipotentia dum terminatur & refertur ad Antichristum, qui est in potentia causæ primæ, terminatur & refertur à parte rei, vel adæquatè, vel inadæquatè, ad seipsam, quòd repugnat. Tum quia videtur esse repugnantia terminorum, esse aliquid distinctum ab Omnipotentia, & tamen esse purè in Omnipotentia, quandoquidem quod est distinctum ab aliquo, hoc ipso est, extra illud. Tum quia non potest explicari, quid sit ille Antichristus possibilis specificativè sumptus ut est distinctus realiter

aliter ab Omnipotentia, ad quem terminatur & refertur Omnipotentia, & quem Deus cognoscit, nisi dicatur in se intrinsecè esse à parte rei. Tum deniq; Quia si Antichristus est denominativè tantùm distinctus ab Omnipotentia. Ergo non à parte rei, sed non nisi per rationem distinguitur ab Omnipotentia, siquidem denominatio extrinseca est Ens rationis.

Quintò. Petrus non existens, cùm producitur est aliquid in se intrinsecè à parte rei. Ergo etiam Petrus ab æterno possibilis & producibilis fuit in se intrinsecè à parte rei. Probatur Consequentia. Quia idem est nunc Petrus existens & productus, qui ab æterno fuit possibilis & producibilis. imo ab æterno essentia Petri possibilis, fuit identificata Essentiæ Petri nunc existentis. Ergo non possunt ista contradictoria prædicata convenire Petro purè possibili, & Petro existenti, ut ille non sit in se intrinsecè à parte rei, hic verò sit in se intrinsecè à parte rei aliquid.

Sextò. Antichristus nunc & ab æterno vel in se intrinsecè est possibilis, vel in se intrinsecè impossibilis est, vel in se intrinsecè præscindit à possibili & impossibili. Si primum, habetur intentum. Si secundum, ergo Antichristus est chimera. Si tertium, quomodò Omnipotentia Dei, dat esse possibile illi, quod nec est possibile, nec impossibile.

Septimò. Saltem videtur esse vera sententia, Oviedi, & aliquorum Recentiorum, quòd Ens purè possibile non sit quidem aliquid absolutum in se intrinsecè à parte rei, sit tamen aliquod Ens conditionatum in se intrinsecè à

parte rei ab æterno. Ratio eſt Quia nemine cogitante verum eſt dicere ab æterno, ſi Antichriſtus exiſtat non involvet duo contradictoria.

Octavò. Videtur eſſe vera ſententia, quòd Ens purè poſſibile, non ſit quidem in ſe intrinſecè phyſicè, ſit tamen aliquid in ſe intrinſecè metaphyſicè: ſeu ut aliqui dicunt ſit in ſe intrinſecè verificativè, non autem Entitativè. Ratio eſt quia ipſa Eſſentia Antichriſti per ſeipſam præciſa ab omni exiſtentia verificat hanc propoſitionem, Antichriſtus eſt poſſibilis; hoc autem eſt Eſſentiam Antichriſti eſſe ab æterno in ſe intrinſecè, & metaphyſicè, & verificativè.

Reſpondetur. *Antiquiſſima Auguſtini, Anſelmi, D. Thomæ, Scoti, S. Bonaventuræ, & communis Thomiſtarum Scotiſtarum, noſtræq; Societatis Doctorum, adeoq; ita vera ſententia eſt, ut oppoſita ab aliis pluribus Theologis, non ſatis tuta in fide cenſeatur, (ut mox videbimus) quòd creaturæ poſſibiles ab æterno non habeant ullum eſſe in ſe intrinſecè à parte rei diſtinctum ab Omnipotentia, Scientia & voluntate Dei, ſed ſolùm habeant eſſe virtualiter in cauſa prima, atq; ita ſint denominatio mera extrinſeca ab Omnipotentia, Scientia, & Voluntate Dei, ut hæc ſit forma, vel quaſi forma extrinſeca, extrinſecè denominans creaturas, purè poſſibiles.* Ad hujus evidentiam produco imprimis clariſſima teſtimonia SS. PP. & antiquorum Scholaſticorum. Antiquiſſimus Dionyſius de Divinis nominibus c. 7. poſt medium ita fatur: *Eadem cauſa una, nempe Deus, omnia ut à ſe profecta, & in ſe ante conſtantia, cognoſcit.* Ubi, ut vides,

dicit

dicit omnia ante ſuam creationem fuiſſe in Deo, & ita cognoſci à Deo.

S. Auguſtinus lib: 5. de Gen: ad literam cap: 18.; cum ſibi propoſuiſſet quæſtionem, quomodo Deo nota erant, quæ ante non erant? ita reſpondet: *Antequam fierent, & erant, & non erant: erant in Dei Scientiâ*, (quæ non diſtinguitur ab Omnipotentia) *non erant in ſuâ natura.* En expreſsè Auguſtinus, iis utitur terminis, quibus nos ſolvimus objectiones adverſariorum. Idem dicit ſuperius cap: 14. circa medium: *Sic ergo diſtinguendum eſt, ut cum dixerimus, quòd factum eſt, ut deinde inferatur, in illo vita eſt, non in ſe ſcilicet, hoc eſt in ſua natura, quâ factum eſt, ut conditio creaturaq; ſit, ſed in illo vita eſt, qui Omnia, quæ per ipſum facta ſunt, noverat antequam fierent. Ac per hoc in illo erat, non ſicut creatura, quam fecit, ſed ſicut vita & lux hominum, quod eſt ipſa Sapientia, & ipſum verbum, Unigenitus Dei Filius. Eò modò ergo in illo vita eſt, quod factum eſt, quomodo dictum eſt: Sicut Pater habet vitam in ſemetipſo, ſi dedit Filio habere vitam in ſemetipſo.* Ubi, ut vides, S. Doctor aſſerit omnes creaturas, adeoq; etiam rationales, antequam fierent, non habuiſſe in ſe vitam, adeoq; non fuiſſe in ſeipſis animal rationale, ſed fuiſſe in Sapientia Dei, & ſecundùm formam illam, à qua denominantur ab æterno, nihil aliud fuiſſe, niſi ipſam Sapientiam Dei, & ipſum Verbum indiſtinctum ab ejus Omnipotentia. Idem repetit cap. 15. poſt medium: *His atq; hujusmodi teſtimoniis probatur, quod hæc omnia priusquam fierent, erant in notitia facientis, & utiq; ibi meliora, ubi æterna & incommutabilia.* Et paucis inter-

terpositis: *Si noverat ea prius quàm faceret, profectò priusquam fierent apud illum erant eodem modo nata, quo sempiternè atq; incommutabiliter vivunt atq; vita sunt.* (nempe per denominationem extrinsecam à vita Dei, nec enim aliter potest esse vita lapis, aut terra, & similia, quæ Deus noverat, antequam fierent) *facta autem sunt eo modo, quo unaquæq; creatura in genere suo est.* Ubi ut vides, Augustinus, æternum esse creaturarum & incommutabile non agnoscit in creaturis, sed in Vita & Scientia Dei æterna, solumq; esse factum & temporale, ac commutabile agnoscit in genere ipsius creaturæ.

S. Anselmus Menol. cap: 33. in medio sub iisdem terminis idem docet, his verbis: *Idcirco cum ipse summus Spiritus dicit seipsum, dicit omnia quæ facta sunt, nam antequam fierent, & cum jam facta sunt, & cum corrumpuntur, semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis, sunt Essentia mutabilis, secundum mutabilem rationem facta; in ipso verò sunt, ipsa prima Essentia, & prima existendi veritas.* Ubi, ut vides, Anselmus, duplex esse creaturarum agnoscit, unum in seipsis, & hoc vult esse creatum in tempore & mutabile; alterum in summo Spiritu, quod est æternum & immutabile, & hoc dicit esse ipsum Deum, primamq; Essentiam, & primam existendi veritatem, quatenus hæc quasi forma extrinseca, creaturas, antequam fierent denominat esse ab æterno.

S. Thomas idem non rarò docet. Ac imprimis de potent. Qu. 3. art: 5. ad 2. ita fatur: *Dicendum quòd ex hoc ipso, quod quidditati esse attribui-*

tribuitur, non solùm esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quæ antequam esse habeat, nihil est nisi fortè in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix Essentia. En apertissimè D. Thomas Essentiam creaturæ antequam fieret, dicit nihil esse in se, sed tantum esse, in intellectu creantis, qui est idem cum Omnipotentia, adeoq; esse denominationem extrinsecam à Divina Essentia creante, seu ab Omnipotentia. Et p. 1. Qu: 14. art: 9. ita docet in O. *Ea quæ non sunt actu, non sunt simpliciter, sunt tamen aliquomodo, nempe sunt in potentia activa, sive passiva.* Ubi, ut vides, S. Doctor manifestè docet, possibilia, quæ non sunt actu, nec simpliciter, aliquomodo esse, nec alio modo esse, nisi in potentia activa vel passiva suarum causarum. Et cum ab æterno, nulla causa alia fuerit præter Deum, patet, quòd juxta S. Thomam, possibilia ab æterno nullum habuerint esse, nisi in potentia activa Dei. Unde etiam ibi docet: *Quòd ea, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, cognoscuntur à Deo per Scientiam simplicis intelligentiæ, ideo quia non habent esse distinctum extra videntem,* nempe extra Deum, quò nihil manifestiùs dici potest pro nostra sententia. Ibidem etiam respondens ad primum argumentum dicit: *Ea quæ non sunt actu, secundùm quod sunt in potentia habent veritatem, verum enim est ea esse in potentia, & sic sciuntur à Deo.* Idem docet Lib: 1. contra gentes cap: 67. dum ait: *Ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, non cognoscit Deus, ut existentia aliqualiter in seipsis, sed existentia solùm in Divina potentia.* Ubi ut vides S. Doctor non tribuit purè possibilibus, ullum modum

existendi alium, nisi in Omnipotentia denominativè Legatur etiam S. Thomas 1. p. qu. 16. art: 7. ubi ex professo docet, nullam veritatem creatam esse æternam nisi in intellectu Divino: *Quia, inquit, solus intellectus Divinus est æternus, in ipso solo, veritas æternitatem habet.* Et ibidem ad 4. *Illud, quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua, fuit, ut fieret.* En veritatem æternam extra Deum non agnoscit S. Thomas, nec ullum agnoscit verificativum futuri, nisi esse ipsius in causa.

S. Bonaventura, idem planè docet in 1. dist. 34 art: 1. Qu. 1. ad 3tium ubi dicit: *ad illud quod objicitur, quod ab æterno fuit primum solum Ens, dicendum quod duplex est rei esse, scilicet in se, & in sua causa, & ad cognitionem rei sufficit existentia in causa.* Ubi, ut vides, S. Doctor soli Deo tribuit ab æterno esse in proprio genere seu in seipso, possibilibus autem non tribuit alium modum essendi ab æterno, nisi in causa, nempe in Deo, dicitq; hunc essendi modum, sufficere ut cognoscantur à Deo ab æterno. Quæ est, in terminis nostra sententia.

Scotus idem planè docet in 1. dist. 36. Qu. unica. *Contra ista arguitur.* Ubi refutat argumentis duodecim sententiam Henrici dicentis: Creaturam fuisse ab æterno secundùm esse Essentiæ, distinctum à Deo. Inter alia autem ita arguit Scotus: *Sequitur quod non possit aliquid annihilari, sicut enim producitur de Ente secundùm Essentiam, ita redire videretur, in Ens secundùm Essentiam, & non in nihil.* Ubi, ut vides, vult Scotus rem creatam postquam annihilatur, & antequam producitur, ita esse nihil in se, ut

non sit

non sit Ens secundùm esse Essentiæ. unde ibi subdit: *Illæ rationes quæ tactæ sunt dist: 8. contra Avicennam, quod nihil aliud à Deo sit necessarium, possunt fieri, contra istam,* (nempe Henrici) *opinionem, quia ita concluditur, de esse quidditativo, si sit verum esse, sicut de esse existentiæ.* Ubi ut vides, Scotus esse quidditativum in se non distinguit ab esse existentiæ.

Idem docet Alexander Alensis 1. part. Qu. 23. num: 4. art. 1. prope finem; ubi docet creaturas ab æterno esse in Deo, quod vocat esse secundùm quid, nec tamen vult esse creaturas in Deo, unum vel multa: *hæc enim,* inquit, *divisio unum vel multa, consequitur Ens prout in seipso est.* Deinde ibidem concedit hanc propositionem: *Omnia in Deo sunt divina Essentia,* negat verò istam: *Omnia sunt Divina Essentia.* Quia in secunda propositione supponuntur creaturæ, *prout sunt in suo esse;* in prima verò propositione *supponuntur rationes æternæ de rebus ipsis.* Unde patet quod hic Author creaturis purè possibilibus tribuit esse per denominationem extrinsecam à Deo. Alios Authores antiquos externos vide, si placet, apud Ruiz.

Venio ad Authores antiquiores Societatis nostræ, è quibus Valentia, quem Clemens VII. vocavit Doctorem Doctorum, non solùm in terminis nostram assertionem clarissimè docet, sed oppositam gravibus censuris notat. Nam in 1. part. Disp: 1. Quæst: 14. Punct. 7. ita dicit. *Respondeo implicare manifestam contradictionem, ut ea, quæ nunquam fiunt à Deo, terminent objectivè Divinam cognitionem secundùm aliquod esse suum proprium reale distinctum à suis causis,*

neq

cit *purè possibilia, non habere ullum esse aliud, nisi in sua causa,* & insuper oppositam sententiam vocat falsam, contra fidem, & quæ in nullius docti mentem cadere potuit. Cum autem hoc possibile esse, dicit non esse re ipsa distinctum à Deo, hoc intelligi debet, secundum formã, à qua denominantur possibilia. Nam si spectentur possibilia secundùm subjectum denominatum, distinguuntur realiter à causa, ita sicut sunt, nempe in potentia & denominativè à causa, ut dicemus in solutione objectionum.

P. Franciscus Suarez idem docet Disp. 42. Metaph. Sect: 3 cum ait: *Positiva denominatio, quâ possibile dicitur, sumitur ab aliqua potentia reali activa vel passiva. Possibile enim dicitur, quod in alicujus potentia continetur, impossibile verò dicitur, quod superat potentiam, vel in ea non continetur,* quæ est in terminis nostra sententia.

Deniq; ut omittam alios, Celeberrimus eruditione ex antiquioribus nostris Didacus Ruiz de Montoja, nostram sententiam in terminis apertissimè docet, & oppositam sententiam, vocat improbabilem, temerariam, & periculosam. Ita enim dicit Disp: 11. de Scientia Dei. Sect: 4. *Dico primò Essentiæ rerum non sunt ab æterno præterquam in potentia, Ideis, & Cognitione Divina, quo essendi modo sunt ipse Deus* (nempe quoad formam denominantem) *Nihil itaq; realiter distinctum à Deo fuit ab æterno, neq; quoad Essentiam, neq; quoad existentiam. Ita D. Thomas, S. Bonaventura, Albertus, Alexander, Herveus, Scotus, Capreolus, Richardus Carthusian.* Et infra. *colligitur idem ex communi sententia*

Schola-

Scholasticorum, qui dum tractant, quomodo creaturæ in Deo sint ab æterno, dicunt creaturas in Deo esse ab æterno secundùm potentiam productivam illarum, & secundum cognitionem. Verum tamen hoc esse creaturarum in Deo, est esse Divinum ipsum, & Increatum esse Dei. Ita Magister S. Thomas. Alexander. Albertus. Bonaventura. Durandus. Richardus. Gregorius, Scotus & alii. Quos ibi citat hic Author. Et infra sic concludit: *Propter hoc existimo poni prorsus improbabiliter illud esse essentiæ, quod à quibusdam dicitur fuisse ab æterno. Hanc autem improbabilitatem intelligo, si solam rationem naturalem attendamus. Nam si fidem creationis mundi consideremus, ea positio temeritatem continebit, & periculum erroris Wiclefi dicentis: Divinam potentiam non se extendere ad nihil & vacuum.* Hæc Ruiz, cui tandem addendus mihi videtur, Vir in hac nostra Provincia Polona, opinione tam sanctitatis, quàm eruditionis Sacræ celeberrimus V. P. Gaspar Druzbicki, qui in lib. soliloq. Animæ, ita dicit soliloq. 5. *Illud meum & merum Nihil, quod ex me eram, quando adhuc abs te, Deus, creatus non eram, quid aliud erat &c. ut placeret Adorandæ tuæ voluntati, ex me nihilo me aliquid facere, ex Possibili, & tantummodo* (nota particulam exclusivam) *intra solius Potentiæ tuæ abyssum abscondito, facere me existentem.* Ex quibus omnibus manifestè patet, nostram assertionem doceri à SS. Patribus in terminis, esseq; antiquissimam & communem apud Scholasticos celeberrimos, ac proinde decipi eos, qui illam novitatis accusant, sed potius illorum sententiam esse novam & à Doctoribus censuratam. Verum ultra tantam au-

tam au-

tam auctoritatem nubemq; testium, suppetunt nostræ assertioni, efficacissimæ, & respectu intellectus bene dispositi, evidentes rationes.

Ratio prima est ex conceptu existentiæ. Quia rem esse extra causas nihil aliud est, quàm rem existere simpliciter. Atqui si creaturæ ab æterno possibiles, sunt in seipsis intrinsecè à parte rei actu, hoc ipso sunt actu extra causas ab æterno Ego ab æterno existũt simpliciter, quod est falsũ & contra fidem. Major patet. Quia hoc ipso quòd res sit extra causas, est producta à causis, neq; enim ipsa seipsã posuit extra causam, alioquin esset, & non esset Ens à se. Si autem res est producta à causis, hoc ipso existit, Quia productio terminatur ad existentiam rei. Minor etiam patet. Quia si creaturæ possibiles sunt à parte rei actu intrinsecè in seipsis, utiq; non sunt solùm in alio, adeoq; non sunt purè in suis causis. Ergo sunt actu à parte rei extra causas, siquidem non esse purè in Causis, est esse extra causas à parte rei. Neq; enim datur medium inter ista, à parte rei esse purè in causis, & esse extra causas: cum hæc duo, sint, saltem arguitivè, contradictoria.

Ratio secunda est. Quia causam producere posse effectum, & effectum posse produci à causa, idem est realiter, cum sola variatione recti & obliqui; qua de causa prædictarum locutionum ipsi Grammatici dicunt esse sensum eundem. Et apud physicos actio & passio sunt idem realiter. Atqui causa potens producere effectum denominatur re ipsa à Potentia causæ, tanquam à forma: Ergo etiam effectus producibilis à causa, denominatur re ipsa à

Potentia causæ, tanquam à forma, adeoq; Ens purè possibile ab æterno est denominatio ab Omnipotentia Dei productiva, cum hoc discrimine, quòd, Deum posse producere aliquid, est denominatio intrinseca Deo, quia sumitur ab Omnipotentia, quæ est identificata Deo: at verò creaturam esse producibilem à Deo est denominatio extrinseca creaturæ: Quia sumitur ab Omnipotentia, quæ non identificatur creaturæ, quæ dicitur producibilis.

Ratio tertia est ex conceptu Entis à se. Possibilitas illa creaturæ quàm oppositi po unt esse Ens aliquod reale in se intrinsecè à parte rei ab æterno distinctum realiter à Deo, vel hoc esse habet à se, & sic est Ens à se, & consequenter est Deus. Nec dici potest tale esse diminutum, conditionatum, objectivum &c. nam cum tali esse imperfecto misceri non potest Aseitas, non secus ac Deitas. Vel hoc suum esse qualecunq; habet ab alio, nempe à Deo, & sic est productum à Deo estq; existens ab æterno, quod est contra fidem. Et hoc ipsũ probatur. Illud esse à parte rei æternum possibilitatis distinctum realiter à Deo, non potest accipi à Deo in genere causæ materialis, nec enim Deus hanc causalitatem exercere potest: non etiam accipi potest in genere causæ formalis: Quia illud esse possibilitatis per se est adæquatè realiter distinctum à Deo, forma autem non distinguitur adæquatè à suo effectu formali. Non item illud esse accipi potest à Deo in genere causæ finalis, vel idealis seu exemplaris: Quia hæc causa suum effectum habet solùm in esse objectivo seu in cognitione seu

ne ſeu intentione: jam verò oppoſiti volunt, eſſe illud æternum poſſibilitatis, eſſe in ſe intrinſecè à parte rei, Relinquitur ergo quod hoc eſſe æternum in ſe intrinſecè diſtinctum à Deo, ſit acceptum à Deo in genere cauſæ efficientis per aliquam actionem, quæ terminatur ad exiſtentiam effectus, nec enim ſupereſt ullum genus aliud cauſæ, in quo ſit à Deo illud eſſe æternum diſtinctum à Deo.

Ratio quarta. Ex Conceptu Entis neceſſarii & æterni. Prædicatum Entis in ſe intrinſecè à parte rei neceſſarii & æterni etiam quoad eſſentiam, eſt prædicatum Divinum, non ſecus ac prædicatum Immenſi Omnipotentis &c. quoad eſſentiam, hoc enim ipſo quod excludit contingentiam in ſuo qualicunq; eſſe, importat independentiam à Deo, & excludit indigentiam alterius quoad illud eſſe, quoad quod eſt neceſſarium & æternum in ſe intrinſecè à parte rei: quæ prædicata ſunt propria Entis à ſe. Sed poſſibilitas creaturæ eſt à parte rei Ens in ſe intrinſecè æternum ac neceſſarium, ut fatentur Adverſarii: Ergo eſt denominatio à prædicato Divino, nec eſt aliquid extra Deum etiam quoad eſſe Eſſentiæ. Imò hoc ipſo quod ſit aliquid in ſe intrinſecè à parte rei neceſſarium ac æternum, non ſolum habet eſſe Eſſentiæ, ſed etiam debet habere ſemper eſſe exiſtentiæ: Quia omne prædicatum Divinum habet ſemper exiſtentiam, nec poteſt ſeparari à parte rei ab exiſtentia. Et ſicut eſſe Omnipotens, eſſe Immenſum, & alia prædicata divina nequeunt competere alicui Enti, non niſi ſecundùm eſſe Eſſentiæ, ſed potius impor-

tant existentiam rei, ita similiter dicendum est de hoc prædicato, *Esse à parte rei in se Ens necessarium, æternum, Immutabile.* Eadem de causâ Possibilitas creata nequit esse Ens purè conditionatum, purè metaphysicum, purè verificativum &c. quia cum talibus Entibus non possunt misceri prædicata Divina, qualia sunt esse Ens in se necessarium, immutabile à parte rei.

Ratio quinta. Est ex conceptu Entis Optimi. Possibilitas Creaturæ æterna vel est contemptibilis à Deo, vel non? Si primum? Ergò Deus per contemptum talis possibilitatis, potuit procedere ad nolitionem efficacem illius, & sic potuit tollere possibilitatem creaturæ, nolendo illam esse, quæ tamen supponitur esse necessaria, ac immutabilis. Si autem dicta possibilitas creaturæ non est contemptibilis à Deo, ergò hanc denominationem habet à prædicato Divino. Quia omne & solum prædicatum Divinum, est à Deo incontemptibile, cætera autem omnia distincta realiter à Deo in se & intrinsecè spectata, sunt à Deo contemptibilia. Tum quia, hoc ipso, quòd sint realiter distincta à Deo, maximè si carent existentiâ, includunt imperfectionem; quæ meretur prudentem contemptum. Tum quia, Deus cùm sit ens se solo sufficiens sibi; potest omnia, quæ sunt extra ipsum, contemnere.

Ratio sexta. Quâ utitur Scotus & Ruiz, est ex conceptu creationis & annihilationis. Creatio rei supponit nihil creaturæ, præcessisse, & annihilatio, significat nihil creaturæ relinqui. At per sententiam oppositam, ante creationem aliquid creaturæ præcessit, & aliquid ejusdem

relin-

relinquitur post annihilationem, nempe ipsa essentia creaturæ, quæ dicitur esse à parte rei in se intrinsecè. Ergo sententia opposita destruit conceptum creationis & annihilationis. Nec valet dicere, Creationem esse solùm ex nihilo existentiæ, & annihilationem esse in nihilum existentiæ, non verò essentiæ. Contra enim est Quia magis est aliquid Petri sua Essentia, quæ datur intrinsece, in se à parte rei, & minus est aliquid Petri ipsa materia prima existens. Ergo si obest creationi Petri, quod ante ejus productionem præcesserit materia prima existens, multò magis oberit eidem creationi, ante ipsam præcessisse in se intrinsecè à parte rei essentiam Petri. Deinde si dicamus creationem esse non solùm ex nihilo existentiæ, sed etiam ex nihilo essentiæ magis laudabitur activitas Omnipotentiæ Divinæ creantis, nec non Divina erga nos beneficentia, utpote conferens nobis sua activitate, non tantùm esse existentiæ, sed etiam esse Essentiæ. Ergo ita de Deo sentiendum est.

Ratio septima. Desumi potest ex conceptu Entis realis. Inter Ens reale simpliciter dictum seu physicum, & inter Ens per rationem, implicat medium reale Ens, quod nec sit simpliciter reale seu physicum, nec ens per rationem, sed tantùm sit reale in hoc sensu, quod sit in se intrinsecè actu nemine cogitante sive conditionatè, sive verificativè, sive metaphysicè &c. licet non existat realiter. Atqui juxta sententiam oppositam possibilitas æterna creaturæ est tale Ens medium. Ergo opposita sententia ponit Ens reale implicatorium. Minor

est Adversariorum. Major probatur imprimis communi sensu nostræ Societatis Doctorum. Quamvis enim in sententia Scotistarum, ponente distinctionem formalem à parte rei mediam actualem inter distinctionem simpliciter realem & rationis, posset admitti Ens tale medium actuale, quod nec sit reale simpliciter, nec per rationem, ut ita sit proportionatum extremum distinctionis formalis à parte rei; tamen in sententia nostrorum communiter negantium hujusmodi distinctionem realem mediam actualem, negari quoq; debet omninò tale Ens medium reale actuale: quandoquidem distinctio realis est proprietas convertibilis cum Ente, ac proinde talis est distinctio Entium, qualia sunt Entia: Unde si implicat distinctio realis media actualis, implicat quoque Ens reale medium actuale. Quare quibuscunq; argumentis Adversarii bene oppugnant distinctionem formalem à parte rei Scotisticam, iisdem argumentis, perimunt istam suam possibilitatem creaturæ, quam hic ponunt, non satis memores consequentiæ in docendo, ut patebit consideranti.

Ratio octava. Est ex identitate inter essentiam & existentiam creatam. Ab æterno non dabatur in se intrinsecè actu à parte rei existentia exercita mundi, alias mundus fuisset ab æterno productus, quod est contra fidem. Ergo etiam non dabatur ab æterno in se intrinsecè actu Essentia seu possibilitas passiva mundi. Probatur consequentia: Quia alioqui de essentia & existentia exercita mundi, verificarentur duo prædicata contradictoria realia seu

primo-

primo-intentionalia, qualia ſunt: *Dari in ſe intrinſecè actu à parte rei: Non dari in ſe intrinſecè actu à parte rei:* Et tamen juxta noſtros cõmuniter eſſentia & exiſtentia creaturæ etiam exercita, ſunt idem realiter; & de objecto reali indiviſibili non poſſunt in creatis verificari duo prædicata contradictoria ſaltem realia primo-intentionalia, quidquid ſit de prædicatis ſecundò-intentionalibus. Neq; dicas eſſentiam creatam diſtingui realiter ab exiſtẽtia exercita, ſolumq; identificari exiſtentiæ proportionatæ. Contra enim eſt. Quia omnes rationes, quæ probant eſſentiam creatam non diſtingui realiter ab exiſtentia, procedunt de exiſtentia exercita, ut patebit conſideranti.

Ratio nona. Eſt ab everſione fundamenti oppoſitæ ſententiæ. Quia Adverſarii communiter ponunt iſtam ſuam poſſibilitatem paſſivam creaturæ, tanquam aliquam rationem à parte rei Eſſentiâ Divinâ priorem, propter quam Deus poſſit producere poſſibilia, & propter quam poſſit eadem cognoſcere. At hoc manifeſtè falſum eſt. Nam imprimis falſum eſt, quod aliquod Ens ſit prius Eſſentiâ Divinâ, in quocunq; genere prioritatis realis ſeu non fictæ. Quandoquidem Eſſentia Divina eſt prima cauſa rerum omnium, & ad ipſius ſummam perfectionem ſpectat, ne in ullo genere veræ prioritatis, ſit pediſſequa reſpectu cujuſcunq; Entis alterius. Deinde abſurdum eſt dicere, primam rationem cur Deus poſſit producere aliquid, non eſſe Sapientiſſimum ejus intellectum, & optimam Voluntatem, ſed potius eſſe, Ens quoddam medium inter Ens

reale, & Ens per rationem, quod ſit ad inſtar Entis mortui, cæci, & inſipientis, ac potius ſit larva Entis. Hoc enim qui dicunt, re ipſa dicunt, Divinam potentiam productivam poſſibilium, provenire à fatali quadam, Deo extrinſeca neceſſitate, incluſa in hac entitatula poſſibilitatis, ab Adverſariis poſita, quod eſt immane abſurdum. Falſum præterea eſt, quòd ratio objectiva, cur Deus cognoſcat poſſibilia, ſint aliquæ entitatulæ extrinſecæ Deo, non exiſtentes, ſed in ſeipſis à parte rei æternæ; cum ſit antiquiſſima & communiſſima cum D. Thoma & Scoto ſententia Theologorum, adæquatum motivum Scientiæ Divinæ de poſſibilibus, eſſe ipſam Eſſentiam Divinam: Motivum autem adæquatum Scientiæ, eſt prima ratio objectiva ſciendi. Sed de hoc plura in reſponſione ad primum & tertium.

Ratio decima eſt. Quia Eſſentiæ iſtæ quæ ſint in ſe intrinſecè actu ab æterno, videntur eſſe ideæ Platonicæ, jam pridem ex Philoſophia proſcriptæ. Nam ſicut Plato ponebat ideas, tanquam primas rationes, *ſeu prima principia cognoſcendi & operandi* ut teſtatur D. Thomas 1. part quæſt: 15. ar: 3. ita Adverſarii ponunt eſſentias rerum, tanquam primas rationes, propter quas Deus cognoſcat creaturas poſſibiles, & propter quas poſſit producere eaſdem. Rurſus ſicut Plato ponebat ideas *per ſe & non in intellectu, adeoq; Ariſtoteles improbat opinionem Platonis de ideis,* ut ait ibidem D. Thomas artic: ad 1. Ita Adverſarii ponunt Eſſentias rerum per ſe, extra intellectum Dei. Præterea ſicut Plato ponebat ideas tanquam formas ſeu ratio-

rationes ingenerabiles & incorruptibiles in seipsis; ita hoc ipsum dicunt Adversarii de Essentiis rerum. Non apparet ergo in quo differant ab opinione Platonis, nisi fortè, in hoc quòd Plato ideas, voluerit esse universales. Unde dicit S. Thomas ibidem Artic: 3. ad 3. *Individua secundùm Platonem non habent aliam ideam, quàm ideam speciei:* jam autem Adversarii Essentias rerum volunt esse singulares. Verùm ex hoc capite tantò magis oppugnatur opinio Adversariorum, quod multiplicat plura Entia in se æterna extra Deum juxta numerum singularium, cùm Plato multiplicaverit illa nonnisi juxta numerum specierum. Neq; dicas Platonem posuisse ideas existentes ab æterno. Contra enim est: Quia cum Plato posuerit ideas universales, & quidem *tanquam prima principia cognitionis rerum & productionis,* ut ait citatus D. Thomas art: 3. posuit illas ante omnem productionem ipsarum, adeoq; non tribuit ideis existentiam physicam, quæ est terminus productionis, sed non nisi tribuit illis esse à parte rei extra Deum, conditionatè verificativè, metaphysicè &c. quale esse tribuunt Essentiis rerum Adversarii. Ut ergo ipsi dissentiant à Platone, dicant potius id, quod dixit Augustinus lib: 83. qu. 2. laudatus à D. Thoma in illo artic: 3. *Ideas & essentias rerum, esse rationes in mente Divina existentes,* & consequenter eas dari per denominationem extrinsecam à cognitione Divina, quæ est nostra sententia. Ex his ergo rationibus aliisq; pluribus concluditur, Formam, seu rationem formalem, à qua creaturæ denominantur possibiles,

& essentiæ rerum sunt æternæ, necessariæ ac immutabiles, non esse aliam, nisi Omnipotentiam Dei æternam, necessariam, Immutabilem, quatenus contentivam Virtualiter seu eminenter prædicatorum essentialium creaturæ. Si verò quæratur, Quid sit subjectum hujus denominationis, seu possibilitas passiva? *Resp.* esse id, quod dicitur possibile, quod ipsum non est Omnipotentia Divina, nec est merum nihil, (possibile enim est id quod producitur in tempore, aut produci potest in tempore: jam verò falsum est, quod Omnipotentia, vel etiam purum nihil producatur in tempore.) Potius ergo purè possibile sunt ipsa prædicata essentialia creaturæ, quæ pro suo statu, sunt quidem nihil in se intrinsecè à parte rei & actu, ut dictum est; Sunt tamen Ens positivum in alio; nempe in potentia activa Dei, seu per denominationem extrinsecam ab Omnipotentia Dei, & hoc modo etiam distinguuntur realiter à Deo, quomodo sunt: Quia distingui, sequitur ad esse. Si autem ulterius quæras, quid est Antichristum esse nunc per denominationem extrinsecam ab Omnipotentia Dei, & sic etiam realiter distingui à Deo. *Resp.* id nihil aliud esse, nisi fundamento à parte rei habito ex Omnipotentia Dei productiva Antichristi, ab Intellectu concipi in recto Antichristum, tanquam terminum Omnipotentiæ ab ea realiter distinctum, illumque verè denominari possibilem. Unde ratione hujus recti realiter distincti ab Omnipotentia, apprehensi in denominatione possibilis, (quamvis illud non sit in se intrinsecè à

parte

parte rei) verificantur opposita prædicata de Omnipotentia, & de ipso possibili materialiter sumpto. Exemplum hujus manifestum habes in denominatione extrinseca cogniti. Sicut enim lapidem esse intentionaliter in mea cognitione, non est ipsa mea cognitio, (aliàs ego cognoscendo lapidem, cognoscerem meam cognitionem,) non est etiam nihil, (aliàs cognoscendo lapidem, cognoscerem nihil;) sed potius est ipse ille lapis, qui physicè jacet in angulo, est verò in cognitione per denominationem extrinsecam ab ipsa cognitione, & sic realiter ab ea distinguitur, quatenus cognitio præbet fundamentum, ut ab ea aliquid realiter distinctum, quod ipsi objicitur, denominemus cognitum, quamvis hoc ipsum sæpè nihil sit in se intrinsecè extra intellectum: ita planè de purè possibili, quod in Omnipotentia Dei existit possibiliter, seu virtualiter, discurrendum est; cum hoc solo discrimine, quòd in denominatione extrinseca cogniti, forma non sit à parte rei extra intellectum, nec semper sit prima ratio formalis, nihil ante se supponens; secus autem accidit in denominatione extrinseca posfibilis.

Porrò quæ hactenus diximus de purè possibili, etiam proportionaliter dici debêt de Imposfibili. Nam hoc quoq; est à parte rei æternum ac necessarium per denominationem extrinsecam ab Omnipotentia Dei non continente Hirco-cervum, tali modo, quali modo cognoscitur per cognitionem creatam essentialiter falsam. Unde Hircocervus, nihil aliud est, nisi hircus & cervus, secundum se reales, qui

à cogni-

tellectûs perfecti & per se loquendo, prius est, etiam per rationem possibile & impossibile, quàm Dei Omnipotentia. Ratio est. Quia Intellectus Divinus perfectus cognoscit possibilia & impossibilia, non aliter nisi in sua Essentia, tanquam in motivo adæquato, ut communiter docent Theologi cum D. Thoma; ex quo manifestè sequitur, quòd Intellectus Divinus non prius attingat possibile vel impossibile, quàm suam Omnipotentiam; alioquin cognosceret objectum purè terminativum prius, quàm objectum adæquatum motivum; quod repugnat. Deinde si à parte rei, nullo modo est prius purè possibile quàm Omnipotentia, sequitur, quòd non sit etiam prius ratione nostra verè judicante & juxta exigentiam rei, sed ad summum potest esse prius ratione aut apprehensivè, aut enuntiativè fingente. Solum ergo per accidens & respectu nostri intellectus imperfecti prius est ratione nostra possibile. (idem dic de impossibili,) quàm Omnipotentia Dei; quia scilicet nos, sicut existentiam Dei cognoscimus in & ex creaturis existentibus; ita etiam potentiam Dei productivam, cognoscimus in & ex creaturis possibilibus. Et hanc prioritatem rationis per Accidens, & respectu intellectus imperfecti significat illa causalis; *Ideo Deus potest producere Antichristum non autem chimeram; Quia Antichristus est possibilis*: quæ planè similis est huic: *Ideo Petrus est rationalis, quia est admirativus*, supposito quòd quis Petrum cognosceret rationalem ex ejus admirationibus: cum tamen respectu Intellectus perfecti, potius hæc causalis sit ve-

ra: *Ideo Antichristus est possibilis, non verò Hircocervus, quia Deus Antichristum continet in sua Omnipotentia, non autem Hircocervum.* Si autem ulterius quæras, cur Deus in sua Omnipotentia contineat Antichristum, non verò Hircocervum? *Resp.* Quia talis est natura Omnipotentiæ, ut non extendat se ad ponenda simul duo contradictoria, talis enim potentia esset stulta, defectuosa, & ridicula, & re ipsa esset impotentia, sicut moriendi potentia, est impotentia: Et sic in processu interrogatorio, cur Deus posit aliquid facere, sistimus in ipsa Omnipotentia, non autem progredimur ad aliquid prius Omnipotentiâ. Quod ipsum docuit Augustinus lib: 21. de Civit: Dei c. 7. ubi dicit: *Cum Deus auctor sit naturarum omnium, cur volunt* (ethnici) *nos fortiorem reddere rationem, quando aliquid, velut impossibile, nolunt credere, ejusq; rationem poscentibus,* (nempe cur sit possibile,) *respondemus hanc esse voluntatem Omnipotentis, qui certè non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam, quicquid vult, potest.* Ubi, ut vides, Augustinus pro ratione, cur aliquid sit posibile, asignat voluntatem Omnipotentis, utiq; indistinctam ab ejus Omnipotentia. Itaq; dum quæritur cur Deus posit producere muscam, & non chimeram, falsum est, quod sistere debeamus, in hac responsione; *quia musca non implicat duo contradictoria, chimera autem implicat,* adhuc enim restabit quærere, cur Deus posit producere id, quod non implicat contradictionem, nequeat autem producere id, quod implicat; & ad hanc quæstionem debebit dari ratio petita ex ipsa perfectione Omnipo-

mnipo-

omnipotentiæ, & sic tandem omnes sistere debemus in Omnipotentia Dei, non autem in aliquo Ente, quod sit ante Omnipotentiam.

Ad secundùm. Potest fundamentum relationis realis transcendentalis terminari ad aliquid, quod nihil sit in se intrinsecè à parte rei, sed tantùm sit denominatio extrinseca à fundamento suo, solùmq; sit distinctum realiter denominativè à fundamento. Et ita cum ego cognosco chimeram, aut Ly *Nihil in se intrinsecè à parte rei,* hæc cognitio mea refertur utiq; ad suum objectum relatione reali transcendentali, & tamen terminus hujus relationis est nihil in se intrinsecè à parte rei, sed tantùm est intentionaliter, & denominativè ab ipsa cognitione, & ita etiam distinguitur à cognitione, sicut est, cùm unum quodq; per suum esse distinguatur ab omni, à quo distinguitur. Sic ergo etiam Potentia Divina productiva Antichristi refertur & terminatur ad Antichristum, qui est nihil in se intrinsecè à parte rei, neq; tamen est productiva puri nihili, sed est productiva Entis positivi, quod antequam producatur est quid nihil in se intrinsecè, simul tamen est in potentia activa suæ causæ, seu denominativè ab ipsa Unde etiam Potentia productiva Antichristi, non est productiva sui, sed est productiva Entis realiter ab Omnipotentia distincti in potentia, seu distincti per denominationem extrinsecam. Nec refert quòd denominatio cogniti, sit denominatio intentionalis, at verò denominatio purè possibilis sit physica. Quamvis enim hoc ita sit, tamen in hoc est utriusq; denomi-

nationis

nationis par ratio, quia ſicut forma denominans cognitum, nempe cognitio ex genere ſuo eſt forma prima, non ſemper ſupponens eſſe in ſe intrinſecè objectum, ſupra quod cadit, ſed tantùm illud denominans extrinſecè, ita etiam Omnipotentia, eſt forma vel quaſi forma prima, non ſupponens aliquod ſubjectum ante ſe eſſe in ſe intrinſecè, ſed potius omnibus diſtinctis, à ſe dans eſſe in genere quidem cauſæ efficientis dum producuntur, antequam verò producantur, dans iiſdem eſſe poſsibilis in genere cauſæ formalis extrinſecæ. Hæc porro, quæ modo dicimus, intelligenda ſunt de Relatione Omnipotentiæ ad poſsibile materialiter ſumptum & ſpecificativè; nam ad poſsibile formaliter & reduplicativè ſumptũ, ſeu ſumptum, ſecundùm id à quo formaliter denominatur poſsibile, non refertur Omnipotentia relatione reali, ſed tantùm per rationem, & relatione ſecundum dici, quia extrema hujus relationis, non diſtinguuntur realiter.

Ad tertium. Retorquetur imprimis argumentum in cognitione chimeræ. cùm enim cognoſco chimeram, non cognoſco utiq; ſolam cognitionem meam, non cognoſco etiam purum nihil: Ergo cognoſco aliquid, quod ſit in ſe intrinſecè à parte rei, adeoque chimera eſt in ſe intrinſecè à parte rei, ſeu extra intellectum. Directè autem ad argumentum *Reſp.* quidquid ſit de objecto motivo, ſaltem objectum purè terminativum (quale objectum eſt Ens purè poſsibile, reſpectu cognitionis Divinæ) non debet eſſe aliquid in ſe intrinſecè,

à parte

à parte rei diſtinctum à cognitione. Ratio eſt, quia eſſe cognitum eſt mera denominatio extrinſeca à cognitione. Ergo cognitum non debet eſſe aliquid in ſe intrinſecè à parte rei: conſequenter non debet eſſe diſtinctum in ſe intrinſecè à cognitione, ſed ſufficit ut ſit diſtinctum realiter denominativè, ut dictum eſt. Et hoc ſpecialiter valet de cognitione poſſibilium, quæ cum non affirmet Intellectus Divinus eſſe intrinſecè in ſe à parte rei, ſed tantùm eſſe in potentia, non debent etiam eſſe & diſtingui à cognitione Divina in ſe intrinſecè à parte rei. Hæc verò eſt clariſſima ſententia D. Thomæ ſupra citati dicentis: *Poſſibilia non habere diſtinctum eſſe extra Deum videntem illa.* Et S. Bonaventuræ dicentis: *Ad cognitionem ſufficere exiſtentiam rei in cauſa.*

Ad quartum. Quando dicimus Omnipotentiam referri & terminari ad Antichriſtum in potentia activa Dei contentum, non ſumimus Antichriſtum in potentia Dei formaliter, ſeu prout eſt in potentia Dei, cum hac reduplicatione, ſed tantùm materialiter & ſpecificativè. Sic autem ſumptus Antichriſtus non importat intrinſecè etiam partialiter potentiam activam Dei, ſed tantùm dicit ſua prædicata eſſentialia concepta ſeu conceptibilia ab Intellectu, habito fundamento ex Omnipotentia Dei. Unde non ſequitur quòd Omnipotentia terminetur aut referatur ad ſeipſam etiam partialiter. Ad illud quod objicitur, Antichriſtum poſſibilem, cum ſit diſtinctus ab Omnipotentia debere eſſe extra ipſam. *Reſp.* Sicut objectum cognitum eſt diſtinctum realiter ab

Intellectu, & tamen est intentionaliter in intellectu, ac proinde est intra Intellectum intreitate continentiæ intentionalis, solumque extra intellectum est extreitate distinctionis: ita Antichristus est in Omnipotentia causaliter, & tamen ab ea realiter distinguitur, ac proinde est intra Omnipotentiam intreitate continentiæ virtualis, solùmq; est extra illam extreitate distinctionis. Ad illud quod quæritur, quid sit Antichristus possibilis, specificativè sumptus, patet ex dictis. Deniq; ad illud, quod dicitur, Antichristum possibilem, si tantùm denominativè distinguitur ab Omnipotentia, solùm distingui per rationem, eò quòd denominatio extrinseca, sit Ens rationis. *Resp.* Sicut denominationes extrinsecæ dextri, visi, similis, & aliæ sunt reales, & solùm per accidens important aliquam fictionem seu Ens rationis, eò quòd fingatur extrinseca forma inhærere subjecto, vel quid simile; ita & denominatio extrinseca creaturæ possibilis est realis, & solùm per accidens potest esse Ens rationis: quare meritò dici potest, quòd Antichristus possibilis distinguitur ab Omnipotentia denominativè, & tamen realiter: per hoc enim intelligimus, illum distingui in hoc sensu ab Omnipotentia, quòd cùm ipse non sit in se intrinsecè à parte rei, concipitur tamen & denominatur verè esse possibilis, habito fundamento ex Omnipotentia. Quod autem sic concipitur & denominatur, utiq; potest realiter distingui ab Omnipotentia, quamvis non sit in se intrinsecè à parte rei.

Ad quintum. Negatur consequentia, quamvis e-

vis enim idem ſit nunc Petrus productus, qui erat ab æterno poſſibilis, quoad rem denominatam, quia tamen in ſtatu poſſibilitatis habet aliam formam extrinſecam denominantem, aliumq́; modum eſſendi, ideo eidem Petro, pro duplici ſtatu conſiderato, poſſunt iſta prædicata contradictoria convenire, quòd ſcilicet antea non fuit in ſe intrinſecè à parte rei, nunc verò ſit in ſe intrinſecè à parte rei. Qua de cauſa etiam idem lapis in intellectu ſolum eſt intentionaliter extrinſecè & denominativè, & extra intellectum eſt phyſicè & intrinſecè, ac in ſeipſo. Si vero quæratur quomodo Petrus, qui nunc exiſtit in ſe intrinſecè, identificabatur Petro purè poſſibili, qui tunc nihil erat in ſe intrinſecè. *Reſp.* identificabatur in alio, nempe in cauſa Petri productiva, eo modo quo lapis phyſicè & in ſe intrinſecè jacens in angulo, identificatur eidem lapidi exiſtenti intentionaliter in intellectu, ubi tamen lapis non exiſtit phyſicè & in ſe intrinſecè, ſed tantùm extrinſecè & denominativè.

Ad ſextum. Sicut chimera nec eſt Ens in ſe intrinſecè cognitum, nec eſt Ens in ſe intrinſecè incognitum, aut præſcindens ab utroq́; ſed potius eſt Ens, quod per denominationem extrinſecam dicitur cognitum; ita Ens purè poſſibile, nec eſt in ſe intrinſecè poſſibile, nec in ſe intrinſecè impoſſibile, nec eſt Ens in ſe intrinſecè præſcindens ab utroq́;, ſed eſt Ens per denominationem extrinſecam poſſibile, ſolùmq́; neganter dici poteſt non eſſe Ens in ſe intrinſecè poſſibile. Ratio horum eſt, quia prius eſt eſſe aliquid in ſe intrinſecè,

quàm esse in se intrinsecè tale vel tale, vel etiam in se intrinsecè præscindens ab utroque. Quare hoc argumentum est de subjecto non supponente.

Ad septimum. Ens purè possibile materialiter & in recto sumptum potest dici Ens conditionatum, & conditionatè realiter distingui ab Omnipotentia. Nihil enim prohibet nos formare talem conceptum de Antichristo; *Antichristus, est id, quod si existeret, esset animal rationale, distinctum realiter à Deo*, sed negamus, quòd hoc Ens conditionatum, sit aliquid in se intrinsecè à parte rei extra intellectum. Sicut enim esse disjunctivum, esse prædicatum, esse illatum, ita & esse conditionatum est denominatio extrinseca à cognitione, disjunctiva, prædicante, inferente, conditionata. Itaq; verum quidem est, quòd *Antichristus si existeret, esset animal rationale, & distinctum à Deo*, sed verum est in intellectu conditionatè tendente in objectum. Cæterùm quia Antichristus possibilis formaliter sumptus, ejusq; possibilitas datur etiam à parte rei, extra intellectum, & nemine cogitante; hinc est quòd Antichristus possibilis pro formali debet aliquid importare, quòd detur extra intellectum, adeoq; non conditionatè, sed absolutè.

Deinde sic argumentor. Antichristo Possibili esto conveniat aliquod esse conditionatum quoad existentiam, quatenus verum est, quòd Antichristus esset rationalis, si existeret tamen eidem Antichristo non convenit esse cõditionatum, sed potius esse absolutum quoad possibilitatem: non enim ille est conditiona-

tè possi-

tè possibilis, sed absolutè, & quidem actu à parte rei. Debet ergo dari actu à parte rei absolutè aliqua forma, à qua dicatur possibilis.

Præterea sic arguo. Hoc esse conditionatum Antichristi Possibilis, non est purè intentionale, quia Possibilitas Antichristi est nemine cogitante: non est etiam aliquid purè physicum, alias Antichristus nunc & ab æterno daretur physicè, & sic existeret, quod est falsum. Ergo est quoddam esse medium inter esse purè intentionale, & inter esse purè physicum. At nostri communiter Doctores negant tale esse medium, sicut negant distinctionem formalem ex natura rei, mediam inter distinctionem simpliciter realem & inter distinctionem rationis, cui distinctioni deberet correspondere medium istud esse conditionatum inter esse physicum & inter esse intentionale. Ergo pariter negare debent tale esse conditionatum Antichristi possibilis.

Præterea sic arguo. Omnis propositio conditionata æquivalet absolutæ, saltem quoad rem significatam, ut ostendi in summulis. Ergo etiam hæc propositio conditionata: *Si Antichristus existeret, esset rationalis,* æquivalet absolutæ v. g. huic: *Existentia Antichristi nunquam conjungetur cum negatione rationalitatis.* Ergo quo jure Adversarii ponunt esse conditionatum Antichristi, responsivum illi propositioni conditionatæ, eodem jure nos ponimus aliquid absolutum verificativum propositionis absolutæ, formabilis de Antichristo. Confirmatur: qua scientia simplicis intelligentiæ, qua Deus cognoscit purè possibilia, juxta no-

ta nostros communiter non est conditionata formaliter sed absoluta, potiusq; Scientia media dicitur esse conditionata. Ergo purè possibilia, quæ sunt objectum Scientiæ simplicis intelligentiæ, non sunt aliquid purè conditionatum, sed absolutum.

Postremò sic arguo. Hoc ipsum quòd Antichristus habeat esse conditionatum, est verum absolutè, & non rursus conditionatè, ne detur processus in infinitum in conditionatis. Ergo debet dari aliquid absolutè, ratione cujus ultimò resolutoriè verum sit, quòd Antichristus habeat esse conditionatum, ut ita conditionatum fundetur in absoluto, sicut negativum fundatur in positivo. Hoc autem absolutum est Possibilitas formalis Antichristi. Sed de hoc puncto satis.

Ad octavum. Implicantia in terminis est, esse aliquid solùm Metaphysicè, & tamen esse in se intrinsecè à parte rei. Nam sicut distingui aliquid Metaphysicè, est distingui per rationem, (saltem apud eos qui negant distinctionem formalem Scotisticam,) ita esse solùm Metaphysicè, est esse per rationem: Esse autem per rationem, est esse cognitum, quæ est denominatio extrinseca. Ergo esse possibile Metaphysicè est esse per denominationem extrinsecam à cognitione, non autem est esse in se intrinsecè à parte rei. Implicat similiter esse aliquid in se intrinsecè verificativè, & non esse entitativè; Nam id quod in se intrinsecè est objectum verificativum alicujus propositionis, utiq; per seipsum, adeoq; per suam Entitatem, quæ sit in se intrinsecè verificat talem pro-

lem propositionem. Ergo si est aliquid verificativè in seipso à parte rei, hoc ipso etiam est Entitativè à parte rei in seipso.

Dices cum quodam. Saltem dicendum videtur istius propositionis, *Antichristus est possibilis* esse duplex verificativum, unum in obliquo & causaliter, & hoc est ipsa Omnipotentia, à qua in re Antichristus denominatur extrinsecè possibilis: alterum in recto & formaliter & hoc est, ipsa Essentia Antichristi. Sed contra est. Quia vel Essentia Antichristi, ut est in seipsa à parte rei extra Omnipotentiam verificat dictam propositionem (sive illa explicetur absolutè, sive conditionatè,) & hoc hactenus impugnavimus, nec admittit Arguens; vel essentia Antichristi nonnisi ut est in Omnipotentia virtualiter, verificat dictam propositionem, ut fatetur arguens: & jam verificativum primum, & ultimò resolutorium dictæ propositionis erit ipsa Omnipotentia, ratione videlicet cujus verùm est formaliter, Antichristum esse nonnisi virtualiter in Omnipotentia quamvis hoc verificativum significetur in obliquo. sicut etiam hujus propositionis: *Paries est albus*, verificativum, nempe Albedo, significatur nonnisi in obliquo. Et hoc maximè valet, respectu intellectus perfectè cognoscentis Antichristum possibilem, cujus motivum formale, adeoq; verificativum formale cognitionis est Omnipotentia, ut dictum est, ex communi sensu Theologorum.

Aliæ Quæstiones de Deo uno & Trino habentur in libro de hac materia edito à nobis.

QVÆSTIO IV.

Vtrum Angelus duret ævo formaliter indivisibili.

VIdetur quod sic; *Primò*. Quia si ævum Angelicum esset formaliter divisibile, nihil differret duratio Angelica à tempore, quod videlicet ita constat ex partibus prioribus & posterioribus, sicut constaret duratio Angeli. Et tamen ævum Angelicum est duratio media, inter tempus & æternitatem, ex communi sensu. Ergo.

Secundò. Duratio imitatur naturam rei durantis, cum sit ejus proprietas. Cum ergo natura Angeli sit formaliter indivisibilis, talis etiam est duratio ipsius.

Tertiò. Ens spirituale nequit esse formaliter divisibile, hoc enim est proprium entis materialis; sed duratio Angeli est Ens spirituale: Ergo est formaliter indivisibilis. Et hoc ipsum Confirmatur paritate ubicationis Angelicæ, quam esse formaliter indivisibilem docet Vaqs: Granado, Præpositus. & alii.

Quartò. Duratio formaliter indivisibilis Angeli ideo non daretur, quia sequeretur, quòd Angelus habens durationem indivisibilem v.g. horariam, esset essentialiter determinatus ad durandum per horam, nec Deus illũ posset pro libito ante horam destruere. Porrò in hoc nullum est absurdum, quia quòd Deus non posset talem Angelum ante horam destruere, id proveniret ex suppositione Deo libera, datæ Angelo indivisibilis durationis horariæ,

distin-

distinctæ à parte rei à substantia Angeli, quod non derogat Divinæ potentiæ & dominio, ita sicut eidem non derogat quod ex suppositione libera datæ Angelo ubicationis indivisibilis, affixæ centum palmis loci, non possit Deus talem Angelum contrahere ad locum arctiorem; & sicut non derogat dominio Dei, quod non possit transferre ubicationem de uno loco ad alium, aut durationem de uno tempore ad aliud, aut modum conservare sine suo modificato. Nempe hujusmodi usus dominii Divini sunt chimerici, & contra essentias rerum, ad quos usus non extendit se dominium Dei.

Confirmari hoc ipsum potest, quia æqualiter dominium pecuniæ exercet is, qui singulis diebus per hebdomadam successivè donat Petro unum aureum, ac ille qui eidem Petro donat simul septem aureos irrevocabiliter. Ergo etiam tantum dominium exercet Deus donando Creaturæ singulis momentis successivè permanentiam in esse, quantum dominium exercet dando simul irrevocabiliter Angelo permanentiam in esse per æternitatem; Et ratio est, quia pro utraq; donatione æqualis est obligatio donatarii.

Quintò. Duratio Angeli formaliter indivisibilis, si daretur adhuc non exæquaret æternitatem Dei, hæc enim protenditur infinitè & à parte post, estq; à se. Jam verò duratio Angeli est ab alio, & protenditur infinitè nonnisi à parte post, Ergo talis duratio non implicat.

Respondetur. Supponendum imprimis est, triplicem poni communiter durationem: Aliam quæ est propria soli Deo, & hæc vocatur

Æternitas: Aliam quæ est propria Angelis, & vocatur *Ævum*: Aliam quæ est propria rebus corruptibilibus, & vocatur *Tempus*. Supponendum rursus est ex dictis in Principiis Philosophicis disp: 3. quæst: 4. (quidquid contra dicat Suarez & Oviedo,) durationem rei creatæ esse modum accidentalem entitativè distinctum à re durante, sive distinguatur à parte rei ab actione conservativa rei durantis, sive (ut ego puto) non distinguatur. Ratio communis est, quia potest esse Angelus à parte rei secundùm se, & potest esse à parte rei tempus hodiernum extrinsecum secundum se, & tamen Angelus non durare à parte rei actu hodie, seu non coëxistere isti tempori, seu non connotare hoc tempus, seu non esse in circumstantia hujus temporis, seu non esse de præsenti utraq; simul Entitas, & Angeli & hujus temporis, & sic sumendo omnes phrases, ad quas recurrunt pro solutione Adversarii, & quæ dum superadduntur vocibus significantibus entitatem Angeli, & entitatem temporis extrinseci secundùm se, nihil aliud significant reipsa, nisi durationem hodiernam Angeli. Ergo istæ phrases superadditæ Angelo secundum se & tempori hodierno extrinseco secundùm se, ne sint omni significato vacuæ, significant aliquod objectum à parte rei separabile ab his extremis secundùm se sumptis, quod objectum, quia indifferentiam ipsorum ultimò formaliter determinat ad durandum hodie, separabiliter non mutuò, erit entitas modalis hodiernæ durationis, juxta definitionem modorum receptam. His positis.

Quæri-

Quæritur an ævum Angelicum ſit indiviſibile, ſicut æternitas, an verò diviſibile adinſtar temporis ſit.

Propoſitio I. *Implicat duratio Angeli & cujuscunq; poſſibilis Creaturæ, quæ ſit formaliter indiviſibilis, id eſt quæ non ſit fluens, & ſucceſſiva, conſtans partibus realiter diſtinctis prioribus & poſterioribus ſibi ſuccedentibus.* Unde ſequitur quamlibet durationem creatam eſſe à Deo inconſervabilem pro aliquo tempore, cum ſit eſſentialiter fluens. *Probatur primò.* Aſſertio, quia res quæcunq; poſſibilis à Deo liberè producta pro primo tempore, non poteſt magnitudine ſuæ perfectionis Deum impedire, & ejus potentiam ligare, ne poſſit pro tempore ſequenti, illam, ſi velit, deſtruere. Quod ipsū probatur: quia eſt perfectius dominium, ita rem habere ſibi ſubjectam, ut hæc pro quolibet momento poſſit metuere ne deſtruatur à ſuo dominio, utq; ſingulis momentis accipiat à ſuo dominio permanentiam in ſuo eſſe, tanquam novum beneficium. Et ratio hujus ulterior eſt, quia hoc modò major elucet in Domino potentia ac beneficentia, reſpectu ſervi, & in ſervo major ſubjectio & obligatio reſpectu domini, quoad ſuam exiſtentiam, & conſequenter quoad omnia ſua bona, cùm exiſtentia ſit fundamentum omnium bonorum: unde oppoſitum dominium eſt minus æſtimabile minuſq; perfectum; cùm tamen Deo dominium in quācunq; creaturam poſſibilem tale conveniat, quo perfectiùs cogitari non poteſt. Ne ſi daretur duratio rei creatæ formaliter indiviſibilis v. g. horaria, talis Duratio liberè à Deo

Deo producta, ex sua essentia, independenter à connexione intentionali cum Decreto Dei, ideoq; ex magnitudine suæ perfectionis Deum impediret, ne posset eam destruere ante horam, quia alioquin hoc ipso, duratio horaria indivisibilis, esset divisibilis, quandoquidem in ea posset duratio mediæ horæ, in qua existeret talis duratio, separari ab alterius mediæ horæ duratione, quæ non existeret. Ergo non potest dari talis duratio creaturæ.

Probatur secundò. Quia solius Dei proprium est, ut ipsius duratio sit interminabilis vitæ tota simul possessio, seu unicum nunc infinitum. Hinc enim fit, quòd respectu Dei nihil sit præteritum, nihil futurum, quatenus videlicet Deus tota sua duratione, ut pote indivisibili, coëxistit toti durationi Adami, respectu nostri præteritæ, & tota sua duratione coëxistit toti durationi Antichristi, respectu nostri futuræ: ita ut Duratio Divina, non importet numerum, secundum prius & posterius, sed sit unitas permanens, cui nihil advenit, ex qua nihil præterit, & circa quam semper manentem, volvuntur tempora, alia prætereundo, alia adveniendo, sicut circa centrum sphæræ immobile moventur circuli; quæ duratio est valde mirabilis, & à Sanctis Patribus Deo tribuitur tanquam propria, ut dictum est in quæstionibus de Scientia Dei. Totum autem hoc conveniret Angelo, si is haberet durationem formaliter indivisibilem, à parte post æternam, quæ videlicet esset unicum nunc infinitum, à parte post, ac proinde respectu ipsius à parte post, nihil esset præteritum,

ritum, nihil futurum. Ergo talis duratio essentialiter repugnat Angelo.

Propositio II. *Ævum Angelicum, retinendo phrasim Sancti Thomæ, potest dici dupliciter indivisibile:* Primò fundamentaliter, quatenus fundatur in substantia Angeli indivisibili: 2dò. æquivalenter, quatenus in duratione æviterna Angeli, pars succedens durationis, est omninò similis, ac indiscernibilis à parte antecedente, ac si ambæ non essent realiter distinctæ; cùm tamen partes durationis temporalis, quâ durant res corruptibiles, constent partibus heterogeneis & discernibilibus. Cujus ratio est, quia pars durationis temporalis succedens, adfert rebus corruptibilibus alia accidentia, quibus veluti corrosivis, res sensim veterascit, & tandem corrumpitur; unde etiam vocatur *Tempus edax rerum*: Jam verò hujusmodi accidentia, non adfert Angelo duratio posterior. Ex his ergo manet breviter ævum Angelicum explicatum.

Ad primum. Per quid differat ævum Angelicum à tempore, patet ex dictis in propositione secunda, per quid verò differat ab æternitate, patet ex dictis in propositione primâ.

Ad secundùm. Proprietas non debet in omnibus imitari naturam rei, cujus est proprietas, alioquin calor ignis, deberet esse quid substantiale, & species impressæ Angelicæ deberent esse inter se ita realiter indistinctæ, sicut natura Angelica est simplex Non sequitur ergo durationem Angeli formaliter indivisibilis debere esse formaliter indivisibilem, sed satis est esse spiritualem, ac etiam æquivalenter indivisibilem ut dictum est.

Ad

Ad tertium. Conceptus Entis ſpiritualis ut ſic, non conſiſtit in carentia partium, ſed in ſeparabilitate ex natura rei à ſubjecto quanto, ut dixi in principiis Philoſophicis diſp. 5. qu: 2. Unde accidens ſpirituale poteſt eſſe formaliter diviſibile, & talis eſt duratio Angeli, quod ipſum probabilius de ubicatione Angelica aſſerunt Suar: Tann: Arubal, Ariaga, Franciſcus de Lugo & alii hoc loco.

Ad quartum. Negatur minor. Nam ut dictum eſt ſuppoſitio durationis indiviſibilis productæ, quamvis Deo libera eſt, & conſequens, eximit rem creatam durantem à perfectiſſima ſubjectione reſpectu Dei, quod nec ex ſuppoſitione conſequente Deo libera fieri poteſt, ſicut nec ex ſuppoſitione conſequente Deus poteſt ſe facere ſervum creaturæ. De ubicatione creata formaliter indiviſibili, (quā ſe extendere ad locum diviſibilem non implicat,) diſpar eſt ratio. Cùm enim hujuſmodi ubicatio ſingulis momentis ſit revocabilis, nō eximit creaturam à perfectiſſima ſubjectione reſpectu Dei, quandoquidem data ſemel ubicatione tali, poſſet Deus ſingulis momentis pro libito eam auferre, & dare majorem vel minorem, & ſic creaturam contrahere ad minorem locum, vel extendere ad majorem. At verò data ſemel duratione indiviſibili, non poſſet Deus pro ſuo libito ſingulis momentis eam auferre, & dare aliam, & aliam, majorem vel minorem. Quare argumentum ab ubicatione indiviſibili ad durationem indiviſibilem eſt à minori ad majus affirmativè. Alia item ratio eſt, ſive de ubicatione intransferibili de

bili de loco ad locum, sive de duratione intransferibili de tempore ad tempus, sive de modo inconservabili sine suo modificato, & alia ratio est de duratione creata indivisibili. Nempe tam ubicatio, quàm duratio intransferibilis, & modus inconservabilis sine modificato, adhuc pro singulis momentis accipiunt à Deo tanquam novum & novum beneficium, suam existentiam, & consequenter omnia alia bona, quæ innituntur existentiæ illorum tanquam fundamento, quod extollit Dei beneficentiam in creaturas: at verò duratio creata indivisibilis, nec suam existentiam, nec ulla sua bona infundata existentiæ, acciperet à Deo tanquam novum & novum, pro singulis momentis, beneficium, quòd Dei beneficentiam diminuit. Deinde intransferibilitas durationis aut ubicationis, & inconservabilitas modi sine alio ente, cùm præsupponant existentiam rei tanquam fundamentum, singulis momentis subjectam dominio Dei, ipsa quoq; hæc prædicata in suo fundamento, seu in radice, pro singulis momentis subsunt liberæ dispositioni Divinæ æquivalenter, aut eminenter: nihil autem simile conveniret indivisibili durationi creatæ, quæ videlicet præsupponeret existentiam suam non subjectam liberæ dispositioni Divinæ pro singulis momentis.

Ad Confirmationem. Negatur consequ. quia irrevocabilitas 7. aureorum simul datorum in hebdomadam proveniret ab extrinseco, ex libera voluntate dantis: at verò irrevocabilitas durationis indivisibilis datæ ad horam,

prove-

provenirer ab intrinſeco, ex eſſentia rei, non ex libera Dei voluntate, & ideò læderet jus Dei perfectiſſimum.

Ad quintum. Duratio creaturæ indiviſibilis, quamvis formaliter non æquaret æternitatem Dei in Aſeitate, & in infinitate à parte ante; quia tamen æquaret illam formaliter tum in duratione non ſubjecta perfectè dominio alterius, tum in hoc quòd eſſet unicum nunc infinitum à parte poſt, (quòd utrumq; proprium eſt durationi Divinæ,) adhuc implicat, & hinc ſequitur, quòd talis duratio creata, arguitivè æquaret Dei Aſeitatem, & æternitatem etiam à parte ante.

QVÆSTIO V.

Vtrum Angeli mutuò inter ſe loquantur, ordinando per voluntatem, ſuos conceptus & affectus ad alterum.

VIdetur quòd non. *Primò.* Quia quando nulla eſt mutatio in objecto, nec in audiente, pro priori ante auditionem, tunc objectum æquè nunc eſt imperceptibile ab audiente, ac antea, quandoquidem idem manens idem, facit ſemper idem: ſed quando Michàël ſolum vult manifeſtare ſuum conceptum Gabrieli, nulla tunc eſt mutatio in objecto, nempe in conceptu Michàëlis, qui ſupponitur fuiſſe antea productus; nulla etiam eſt mutatio in Gabriele audiente pro priori ante auditionem, quia hic in noſtra ſententia non recipit

de novo

de novo speciem ullam impressam. Ergo conceptus Michaelis, sicut ante ejus ordinationem fuit ignotus Gabrieli, ita est ignotus posita tali ordinatione, ac proinde per talem ordinationem non fit locutio Angelica. Nempe sola denominatio extrinseca non facit objectū manifestabile, quòd ante non fuit manifestabile/ sed ista ordinatio Angeli loquentis est denominatio extrinseca respectu objecti, quòd ante non fuit manifestabile, ergo per hanc ordinationem non fit manifestabile.

Confirmatur ex Arriaga disp: 12. sect: 6. Quia dicere quòd sufficiat ad auditionem Angelicam mutatio in circumstantia extrinseca, consistens in nova ordinatione conceptus tanquam in conditione sine qua non, est dare ansam fingendi similes conditiones extrinsecas ad multos effectus causarum, quoad suam virtutem activam completarum. Et ita sicut dicitur intellectus Gabrielis in ordine ad percipiendum secretum, pendere à consensu Michaelis, non tanquam à causa dante speciem impressam, sed tanquam à pura conditione extrinseca: ita poterit dici quòd potentia visiva ex se habens virtutem completam ad videndum sine specie visibili, pendeat tamen ab illuminatione objecti propinqui, & carentia medii corporis opaci, tanquam à mera conditione extrinseca, quod est absurdum.

Secundò. ut arguit Mastrius disp: 2. qu: 9. a 1. & 2. In omni locutione opus est loquentem in audiente aliquid causare, ut is physicè excitetur ad audiendum, casu quo esset distractus: Sicut enim si auris neq; speciem soni

nec quidquam à loquente recipiat, nulla sequitur auditio sensitiva, ita & de auditione intellectuali discurrendum est. Et sicut cum quis sibi loquitur, causat in seipso aliquid; ita dum loquitur alteri, debet aliquid in ipso causare. Et ratio est, quia auditio non est qualiscunque notitia rei, sed notitia accepta à loquente per locutionem, ac proinde necesse est, ut loquens imprimat aliquid audienti. Ergo ad locutionem Angelicam non sufficit ordinare per voluntatem suum actum ad alterum, quæ ordinatio est quædam excitatio moralis audientis.

Confirmatur primò. Ex eodem, quia excitatio ista, est actus vitalis audientis, non potest autem aliquis vitaliter & intrinsecè moveri per solam extrinsecam voluntatem alterius, siquidem experientia constat, quòd voluntas non habeat vim movendi nisi potentias proprii suppositi.

Confirmatur secundò. Quia Gabriel cùm est valde distractus, non necessario, sed liberè attendit Michaëli loquenti. Ergo pro priori cognoscit se posse attendere, ac proinde debet in ipso dari pro priori aliquod determinativum, & excitativum ad istam cognitionem, distinctum à voluntate extrinseca Michaëlis.

Tertiò. Unus Angelus potest alteri æquivocare, imò & mentiri, & ideò Dæmon dicitur mendax, & Pater mendacii, soliq; Deo proprium est nec falli, nec fallere posse. Sed hoc fieri non posset, si locutio Angelica fieret per ordinationem conceptus ad alterum, quia posita hac ordinatione Angeli loquentis, jam

jam ejus conceptus intuitivè, ut est in seipso pateret Angelo audienti, nec objectum esset aliter, vel ambiguè in mēte loquentis. Ergo &c.

Quartò. Ut arguit Mastrius cum Zumel. Michaëlis nolitio manifestandi suum secretum, vel carentia voluntatis manifestandi, non est velamen seu impedimentum, ne Gabriel cognoscat conceptum Michaëlis: quandoquidem talis nolitio seu volitionis carentia non tollit lumen, aut speciem in Gabriele. Ergo sola volitio manifestandi conceptum, non est ablatio velaminis, seu referatio sigilli ad cognoscenda secreta Michaëlis, ac proinde non est locutio.

Quintò. ut arguit idem. Locutio est actus intellectus, est enim expressio vel significatio conceptûs vel affectûs, quæ pertinent ad intellectum non ad voluntatem: & ideo Pater Æternus loquitur expressione Verbi, qui est actus Intellectûs, non autem spiratione Spiritus Sancti, qui est actus voluntatis. Et vox nostra non consistit in actu voluntatis, sed in expressione Verbi vocalis, Verbum mentale repræsentantis. At ordinatio voluntatis Angelica non est actus intellectûs, sed voluntatis. Ergo in tali ordinatione non consistit formaliter locutio Angelica.

Sextò. Ipsa loquentis voluntas manifestandi suum secretum, cùm sit actus in se liber, est occulta audienti, ac proinde non potest manifestari, nisi per voluntatem manifestandi. Vel ergo manifestatur per seipsam, & hoc ipsum pariter dici poterit de ipso conceptu loquentis, qui proinde non manifestabitur per vo-

luntatem manifeſtandi: vel illa voluntas manifeſtandi manifeſtatur per aliam voluntatem, & hæc pariter per tertiam, & ſic procedetur in infinitum.

Septimò. Si præter voluntatem manifeſtandi non requiritur aliquid diſtinctum ad locutionem Angelicam, objectum talis voluntatis nullum erit diſtinctum ab ipsâ voluntate, ſed hoc eſt inconveniens. Ergo &c.

Reſpondetur. Certum eſt Angelos non tantùm loqui cùm Deo purè affectivè, per laudem Dei, aut per deſiderium obtinendi aliquid à Deo, abſq; manifeſtatione ignoti: nec tantum loqui cum hominibus in corpore aſſumpto, vel extra corpus, formando voces ſenſibiles per colliſionem corporum, ſed etiam loqui mutuò inter ſe. Sic enim deſcribuntur illorum colloquia, Zachariæ 2. & 3. Apocalip: 7. & 9. & in Epiſtola Judæ Apoſtoli. Quòd ipſum docent multi Patres, exponentes illud Pauli Apoſtoli 1. ad Corint: 13. *Si linguis hominum loquar & Angelorum:* ubi ſupponitur poſſibilis Angelis locutio. Difficultâs eſt quomodo inter ſe loquantur Angeli circa quod punctum multæ ſunt opiniones, quæ ad quinq; capita reducuntur.

Prima Opinio explicat locutionem Angelicam, per efformationem ſignorum. Sunt autem diviſi hujus opinionis Authores. Nam aliqui volunt ſigna iſta eſſe materialia, ſive in cælo Empyreo deſcripta, ſive ut vult Durandus in àére efformata, veluti hieroglifica Ægyptiaca. Alii verò malunt eſſe iſta ſigna ſpiritualia producta ab Angelo loquente, quæ ſcilicet

ſcilicet ſint qualitates ſpeciales, nullum aliud officium habentes, niſi ut cognita, ſignificent conceptum, vel affectum loquentis, ſicut character Sacramentalis eſt qualitas ſpecialis de genere ſigni. Rurſus hæc ſigna aliqui ut Ægidius, Marſilius, Gregorius, dicunt formari in ipſo Angelo loquente, alii ut Albertinus in audiente, alii in utroque. Præterea aliqui ut Molina & Albertinus, putant eſſe ſigna ad placitum, & libera impoſitione Dei, vel Angelorum, qualia ſunt ſigna voces humanæ. Alii verò putant eſſe ſigna naturalia. Deniq; non deſunt, qui putent iſta ſigna conſiſtere in multiplici diſpoſitione ipſius ubicationis Angelicæ, per diverſas figuras, ita ut fiat locutio ad inſtar ſaltûs, Angelo nunc contrahente, nunc extendente, nunc hoc, nunc illo modó figurante ſuam ubicationem. Verùm hic modus loquendi per ſigna materialia & ſenſibilia nõ eſt per ſe neceſſarius Angelis, quia Angeli ſicut ſuum eſſe, modumq; intelligendi, ita & modum loquendi debent habere independentem à rebus materialibus & ſenſibilibus. Nec propterea eſſent ex natura rei muti, ſi ponerentur extra omnia corpora receptiva ſignorum materialium. Modus etiam loquendi per ſigna ſpiritualia, ſaltem non ſemper eſt poſſibilis Angelis; Nam imprimis hæc ſigna non poſſunt ſignificare naturaliter: alioquin unus Angelus non poſſet alteri loqui ſecretò, ſaltem in præſentia aliorum, quandoquidem omnes Angeli, ſaltem Vicini audirent, & ſigna illa naturalia intelligerent, & quidem independenter à conſenſu loquentis, ſiquidem hic

non requiritur ad cognitionem Entis naturaliter significantis. Et si ex defectu consensûs non intelligerentur signa ista naturalia, multò melius diceretur, ex defectu consensus non intelligi secreta, seclusis hisce signis naturalibus. Porro sequela est contra perfectionem Reipublicæ Angelicæ, ad quam spectat ut unus Angelus possit alteri secreto l qui, non abducendo illum à reliquis, cum sic quoq; homines habentes modum loquendi imperfectiorem, inter se loqui possint, loquendo submissè. Si autem dicuntur hæc signa significare ex placito; jam ante significationem horum signorum deberent inter se Angeli convenire, & loqui de ista institutione signorum; & sic deberent aliquando inter se loqui sine talibus signis, sicut homines instituendo voces, locuti sunt per nutus.

Quòd autem respondet Arriaga, hoc non sequi, quia dici posset quòd Deus ab initio infuderit Angelis notitiam horum signorum, sicut primis Parentibus infudit initio notitiam linguæ Hebrææ. Id non satisfacit: quia vel Deus omnibus Angelis infudit notitiam eorundem signorum. Et sic unus Angelus non posset alteri loqui secretò, quòd est inconveniens, ut nuper diximus. Vel Deus infudit notitiam diversorum signorum pro singulis binariis Angelorum, ita ut aliud sit idioma Michàëlis loquentis cum Gabriele, aliud Gabrielis loquentis cùm Raphàële, & sic de singulis binariis Angelorum; & hoc licet concedatur ab Albertino, aliisq;, est tamen incredibile, propter nimiam multiplicationem idio-

idiomatum. Relinquitur ergo; modum loquendi per signa, saltem non esse unicum & semper necessarium Angelis.

Secunda Opinio est Suarii lib: 2. cap: 27. cumquo sentiunt quidam Scotistarum Bassolius, Faber, Vulpes, Brachasius, relati à Mastrio art: 3. Angelos loqui inter se per productionem speciei impressæ in audiente; ita ut loquens producat, & imprimat audienti speciem intelligibilem de suo conceptu, vel affectu. Verùm hæc quoq; Sententia rejicitur. Tum quia Angeli non acquirunt successu temporis species impressas; tum quia juxta doctrinam Sancti Thomæ qu: 110. & 111. communiter receptam. Angelus non potest in subjecto extraneo quidquam immediatè producere, præter motum localem & impulsum. Tum denique quia ad perfectionem Angeli spectat, ut possit loqui alteri Angelo etiam distanti, non potest autem producere speciem impressam in subjecto distante. Quòd licet neget Suarez; rationes tamen quæ probant non posse produci formam materialem in subjecto distante, procedunt etiam de productione formæ spiritualis, ut patebit consideranti.

Tertia Opinio est Scoti, quem sequitur citatus Mastrius. Angelum alteri loqui producendo immediatè in audientis Intellectu conceptum illius objecti, de quo loquitur. Sed contra hanc Sententiam militant pleraq; quæ diximus contra præcedentem, & præterea illud, quia saltem naturaliter non potest produci intellectio per actionem transeuntem in subjecto extraneo; cùm actus vitalis ita sit motus ab

tus ab

tus ab intrinseco, ut saltem ex naturâ rei, postulet esse ab eo principio, in quo recipitur.

Quarta Sententia est Vasquez, quam sequitur Arrubal, & Amicus, Locutionem Angelicam formaliter consistere in conceptu reflexo Angeli loquentis supra suum actum directum, quem vult audienti manifestari, ita ut loquens dum cognoscit objectum directè, sibi ipsi loquatur; cùm verò cognoscit reflexè istum suum conceptum, explicando se habere talem conceptum de tali re, eo ipso loquitur alteri. Sicut enim nos loquimur aliis per voces, quæ sunt verba externa reflexa supra verbũ mentis, quòd explicant: ita videtur Angelus loqui aliis per verbum mentale reflexũ supra verbũ mentale directum. Ad hanc sententiam reduci potest illa, quæ asserit, Quòd locutio Angeli, sit talis intellectio Angeli, quæ sine reflexione supra seipsam, ex se dicat ordinem non tantum ad objectum, quòd repræsentat, sed etiam ad notitiam alterius, respondens huic simili verbo externo: *Hoc tibi dico;* quo pacto experimur nos iratos colloqui internè cum aliis. Sed contra est, Quia talis modus loquendi superfluè ponitur: Ad eum enim utiq; requiritur directio Voluntatis, qua loquens velit manifestare alteri suum actum, ut fatentur hujus sententiæ patroni, siquidem secretum non potest innotescere alteri sine libera dispositione, & quasi donatione ejus, qui habet jus secreti. At positâ directione suæ voluntatis, eo ipso Angelus loquitur alteri sine ulla reflexione supra suum conceptum, & absq; ulla intellectione de se ordinata ad notitiam alterius, ut patebit

patebit ex iis quæ mox dicemus pro nostra sententia. Ergo ista reflexio, & intellectio de se ordinata ad notitiam alterius, non requiritur per se ad Angelicam locutionem.

Quinta ergo & vera Sententia est, Angelos loqui inter se per ordinationem, seu directionem voluntariam sui conceptûs ad alterum. Ita expressè Divus Thomas qu: 107. art: 1. quem sequitur Joannes à Sancto Thoma disp. 25. art: 1. & communiter Thomistæ ac nostri etiam, Præpositus, Franciscus de Lugo, Martinon, Arriaga, Ezparza, Haunoldus, Bertoldus: quanquam aliqui, ut Arriaga, Haunoldus & Bertoldus præter istam ordinationem conceptûs ad alterum, requirunt, ut Deus de novo producat speciem impressam in Intellectu audientis de conceptu loquentis, quod in Sententia Thomistica de speciebus Angelicis concreatis dici nequit. Intelligo autem hanc sententiam cum Joanne à Sancto Thoma, Lugone & Bertoldo hoc modo, ut locutio Angelica formaliter consistat in ipso conceptu loquentis, quatenus per ejus voluntatem ordinato ad alterum, ita ut ipsa volitio manifestandi suum conceptum seu ordinatio activa loquentis, sit pars locutionis in obliquo importata: Jam verò conceptus loquentis substans isti ordinationi activæ, seu ordinatio passiva conceptûs, sit pars locutionis in recto importata, ac deniq; cognitio alterius Angeli, quatenus habita dependenter à tali locutione, sit formaliter auditio.

Probatur hæc Sententia ex conditionibus ad locutionem requisitis. Nam ad locutio-

 nem

nem primò requiritur, ut per eam loquens manifeſtet non ſolùm rem de qua loquitur, ſed etiam ſuum conceptum internum, ſeu rem ut ſubſtantem ſuo conceptui; & ideo *cæli quamvis manifeſtent gloriam Dei,* non tamen loquuntur propriè quia non manifeſtant ſuum conceptum. 2dò requiritur, ut per locutionem, per ſe & immediatè cognoſcatur conceptus loquentis; & ideo quamvis ex quolibet effectu Dei cognoſcatur Sapientia Dei, tamen Deus non per quemlibet effectum ſuum nobis loquitur propriè. 3tiò. Ad hoc ut unus alteri loquatur, requiritur ordinatio locutionis ad audientem; & ideo cùm arguo Paulum in præſentia Petri, loquor Paulo non Petro, ſed tantùm loquor coram Petro. Porrò hæc omnia requiſita ad locutionem habentur poſito ſolo præcisè actu voluntatis, quo Angelus vult alteri manifeſtare ſuum conceptum. Tunc enim adeſt imprimis ordinatio ad alterum ut patet: Deinde tunc cognoſcitur immediatè & per ſe conceptus loquentis. Quod ipſum probatur: Quia tunc ex una parte Angelus audiens, habet intellectum ex parte actus primi completum ad cognoſcendum conceptum loquentis, per ſpeciem propriam talis conceptus ſibi initio creationis impreſſam, ut ſuppono: ex altera parte adeſt tunc conditio requiſita ad hoc, ut conceptus loquentis ſit proximè cognoſcibilis ab Angelo audiente, nempe conſenſus loquentis; quandoquidem poſito præcisè tali conſenſu Angeli, jam ejus conceptus, propter bonum ſocietatis non poſcit occultationem ſui, ſed potius
reve-

revelationem. Ergo tunc nihil desideratur ad locutionem Angelicam propriè dictam. Confirmatur; quia in tantum unus Angelus non cognoscit conceptum alterius, in quantum est conceptus alterius, seu in quantum est conceptus sub jure & dominio alterius: Nam de cætero conceptus alterius est omnino ejusdem rationis, ac proinde respectu Angeli, ejusdem cognoscibilitatis cum conceptu proprio, quē Angelus cognoscit. Ergo cessante hac formalitate dominii & juris alieni, Angelus cognoscit conceptum alterius. At ista formalitas cessat per solum consensum loquentis, seu per voluntatem manifestandi; hic enim consensus est quædam donatio, & transfusio juris ad cognoscendum suum conceptum, sicut etiam in aliis rebus cessat dominium per hoc quòd dominus consentiat ad usum suæ rei. Ergo posito solo consensu unius Angeli, ejus conceptum alter Angelus cognoscit.

In nobis non solùm hæc est ratio, cur alienos conceptus ignoremus, quia sunt sub dominio alterius, sed etiam hæc est ratio, quia nec habemus speciem impressam de conceptu alterius, nec eum aliter cognoscimus nisi dependenter à sensibus. Unde fit quòd ad hoc ut cognoscamus alienum conceptum, non solum requiritur consensus loquentis, sed etiam signum sensibile, à quo audiens beneficio sensus acquirat speciem intelligibilem de conceptu loquentis. Hæc autem ratio non procedit de Angelis, qui ut suppono habent species omnium rerum concreatas, & independenter à sensibus cognoscunt, proinde Angeli ad cognitio-

gnitionem alieni conceptûs, solo indigent consensu loquentis.

Ex his multa inferri possint de locutione Angelica. Primò quòd Angeli in maxima distantia possint inter se loqui; quandoquidem Angelus loquens nihil producit in audiente, sed tantùm præstat suum consensum. Secundò quòd possit loqui unus alteri soli in præsentia aliorum non audientium, quia potest ad unum solum dirigere suum conceptum. 3tiò. quòd possit fortius loqui: unde etiam in Apocalipsi dicitur Angelus *clamasse voce magna quatuor Angelis*; nempe per efficaciorem suæ mentis ordinationem. 4tò. quòd Angelus possit simul loqui pluribus, volendo pluribus manifestare suum conceptum. 5tò. quòd auditio Angeli non differat intrinsecè à visione objecti, sicut differt in nobis, sed tantùm extrinsecè. Ratio est quia nos auditione non cognoscimus objectum ut est in seipso, sed tantum in signis loquentis; è contra autem Angeli, & auditione & visione cognoscunt objectum, ut est in seipso, cum hac sola differentia, quòd auditio dicat respectum ad ordinationem loquentis, quem respectum non dicit visio. 6tò. Inferri potest, quòd aliquando Angelus possit non audire loquentem, quando scilicet totam suam vim intellectivam expendit in consideratione aliorum objectorum.

Ad primum. Negari imprimis posset major, quia ut objectum dicatur nunc proximè perceptibile ab Angelo audiente, quod antea non erat tale, sufficit ut nunc adsit conditio sine qua non, extrinseca objecto & audienti; quæ antea non

tea non

rea non erat, nempe consensus loquentis: sicut ad hoc ut ignis sit proximè ustivus, requiritur conditio igni extrinseca, nempe applicatio & dispositio passi, nec requiritur, ut nova virtus activa igni intrinseca imprimatur. Quòd multò magis valet in præsenti, cùm perceptibilitas proxima objecti pendeat à dominio morali alterius, quòd proinde objectum ut reddatur proximè perceptibile, sufficit mutatio moralis. Itaq; illud axioma; *Idem manens idem semper facit idem*; intelligi debet ita, ut nulla supponatur facta mutatio causæ, tam in intrinsecis, quàm in extrinsecis circumstantiis. Deinde negari potest minor: nam cùm ipse consensus Angeli loquentis de novo productus, non sit mera conditio ad auditionem prærequisita, sed sit etiam partiale objectum Angeli audientis; ita ut Angelus audiens, non solum tunc cognoscat conceptum loquentis, sed etiam consensum, eo modo, quo non solus color videtur, sed etiam lux; hinc est quòd accedente consensu loquentis, ita fiat mutatio nova in objecto totali audientis, sicut accedente luce, fit nova mutatio in objecto totali visus. Et sicut non potest videri color & lux seorsim, sed tantum simul; ita etiam species Angelica non est repræsentativa secreti alieni quin simul repræsentet consensum alterius. Ad illud quod additur; per solam denominationem extrinsecam non reddi objectum manifestabile, quod antea non erat tale, similiter respondeo, per solam denominationem extrinsecam consensus loquentis, objectum posse reddi proximè manifestabile, sicut per solam de-

lam denominationem extrinſecam approximationis paſſi, ignis redditur proximè uſtivus: vel certè dic, ordinationem loquentis non eſſe meram denominationem extrinſecam reſpectu objecti totalis cognoſcendi ab audiente, ſed eſſe partiale objectum. Ad Confirmationem ſimiliter dico, ordinationem loquentis, non ſine rationabili fundamento, à nobis poni tanquam conditionem extrinſecam requiſitam ad hoc ut ſecretum unius Angeli certò cognoſcatur ab altero, ac proinde non dari anſam fingendi pro libito conditiones extrinſecas. Specialiter autem dici nequit, quòd viſus ex ſe habeat virtutem completam ad videndum ſine ſpecie viſibili, ſolumq́, pendeat ab aliqua conditione extrinſeca. Quia præter conditiones extrinſecas ad videndum requiſitas dari ſpecies viſibiles, probat reflexio ſpecierum in ſpeculo, & ſimilia quæ affert Animaſtica. Deinde falsò ſupponitur ordinationem loquentis eſſe meram conditionem extrinſecam ad cognoſcendum ſecretum ipſius, cùm ſit etiam partiale objectum, ut diximus.

Ad ſecundùm. Patet ex probatione noſtræ ſententiæ, cur in locutione ſenſitiva requiratur excitatio phyſica audientis, per productionem qualitatis ipſi intrinſecæ, nempe ſpeciei impreſſæ in audiente, & cur in locutione ſpirituali purè Angelica, hoc non requiratur, ſed ſufficiat excitatio moralis, & extrinſeca, conſiſtens in mera ordinatione loquentis; quo pacto etiam excitatur & determinatur Angelus à productione objecti, ut illud hodie intuitivè cognoſcat, quod antea ſic non cognoſcebat,

bat, quando fuit purè possibile. Quamvis verò is qui sibi loquitur intus, causet in seipso aliquid, non sequitur tamen quòd loquens alteri, debeat aliquid in altero causare; quia loquens sibi, producit actum vitalem, qui debet esse in ipso producente, non autem in subjecto extraneo. Rursus quamvis auditio sit notitia accepta à loquente per locutionem, non tamen necesse est, ut loquens imprimat aliquid audienti, quia potest notitia accipi moraliter à loquente, quod fit per consensum loquentis, sicut subditus à prælato religioso accipit usum rei per consensum ipsius.

Ad primam Confirmationem. Concedo quod excitatio passiva sit vitalis motus intellectus audientis, (excitatio enim activa potius est vitalis motus voluntatis loquentis) sed dico posse aliquem vitaliter moveri per extrinsecam voluntatem, non quidem tanquam per causam physicam, immediatè effectivam motûs in alio, (sic enim nonnisi voluntas proprii suppositi movet potentias,) bene tamen tanquam per conditionem sine qua non, vel potius tanquam per objectum. *Ad secundam Confirmationem* Respondet Martinon, Angelum cum ita est distractus, ut non attendat alteri loquenti, posse ad hoc excitari ab altero per motum, vel impulsum specialem, vel alio modo, ut nos solemus etiam distractos aut sopitos excitare, ita ut ille necessariò audiat. Quanquam sicut unus Angelus absolutè potest alteri negare liberè audientiam, per voluntariam distractionem ad alia objecta, ita potest etiam libere attendere alteri loquenti, nolen-

nolendo se distrahere, & volendo inspicere alterum, quantum satis est ut illi attendat; & antecedenter cognoscendo se id posse velle, ad quam cognitionem determinabitur Angelus, vel à cognitione suæ substantiæ, vel à connexione specierum, vel ab occursu objecti.

Ad tertium. Concedo quod Angelus non possit alteri æquivocare, & mentiri, loquendo per ordinationem conceptus ad alterum; quia tamen potest suæ naturæ relictus, ex pravo affectu loqui per signa externa fallacia, aut ambigua, ideo potest mentiri, & æquivocare absolutè loquendo.

Ad quartum. Carentia volitionis manifestandi secretum, non tollit quidem in Angelo audiente speciem impressam, nec lumen intellectuale, tollit tamen conditionem ad cognoscendum alienum secretum requisitam, imò & objectum partiale speciei impressæ, ut jam dictum est; & ideo hujus carentia volitionis potest vocari velamen, & sigillum secreti.

Ad quintum. Negat Arriaga omnem locutionem cum altero esse actum intellectus, cùm locutio humana sit actus potentiæ distinctæ ab intellectu. Nos autem concedimus locutionem cum altero spiritualem Angelicam in recto esse actum intellectus, licet in obliquo importet actum voluntatis. Unde etiam puto quòd cùm Angelus alteri loquitur de suo affectu, hæc locutio sit formaliter conceptus Angeli loquentis de suo affectu, directus per actum voluntatis ad alterum. Quòd autem Verbum Divinum, quo Deus Pater loquitur non importet actum voluntatis etiam in obliquo,

quo, hoc ex eo eſt, quia iſta locutio Divina non eſt libera, ſed neceſſaria; cùm è contra libera ſit locutio Angelica.

Ad ſextum. Quamvis voluntas manifeſtandi ſecretum ſit actus in ſe liber; quia tamen hic actus per ſeipſum eſt donatio notitiæ tam ſui, quàm ſecreti, reſpectu alterius, (quod aliis actibus non convenit,) ideo talis actus non debuit eſſe occultus, ſed per ſeipſum manifeſtus, quod etiam poſtulat bonum ſocietatis. De aliis autem actibus voluntatis aliter dicendum eſt.

Ad ultimum. Voluntas manifeſtandi ſecretum, pro objecto directo habet aliquid à ſe realiter inadæquatè diſtinctum, nempe cognitionem tam ſui, quàm ſecreti in audiente, ſeu manifeſtationem paſſivam, licet hæc eadem voluntas etiam ſeipſam partialiter velit reflexè; in quo nullum eſt abſurdum; cùm quælibet volitio ſit amor ſui, ſicut quælibet enuntiatio eſt affirmatio ſui, ut dictum eſt in Philoſophiâ.

QVÆSTIO VI.

Vtrum Lucifer primò peccaverit nolendo ſe ſubjicere Chriſto venturo?

VIdetur quòd non. *Primò.* Quia peccatum Luciferi principale & primum potius fuit illud, quando dixit: *Similis ero Altiſſimo* Iſaiæ 14. & de quo habetur Ezechielis 28. *Dixiſtis Deus ego ſum,* ac deniq; cui ſuppoſuit Michäel,

dicendo: *Quis ut Deus:* Hæc autem significant affectationem Divinitatis: Ergo Lucifer potius primò & principaliter peccavit per affectationem Divinitatis. Et ita videtur docere Gregorius, Augustinus, Ambros: Hieronymus apud Suarium lib: 7. cap: 12. Clarissimè verò Nazianzenus, qui ita canit de Lucifero: *Dum Deus esse cupit, tetra caligine obrutus est.*

Secundò. Ut arguunt Scotistæ. Prius est velle quàm nolle; ideo enim nolo aliquid, quia aliud oppositum volo; & similiter prior est excellentia absoluta, quàm relativa, cùm omne absolutum sit prius relativo Ergo prius voluit Lucifer aliquid, quàm noluit subjici Christo, & rursus prius voluit excellentiam absolutam, amando inordinatè suam excellentiam, quàm voluerit excellentiam relativam, volendo præferri aliis, & nolendo subjici. Confirmatur auctoritate Augustini docentis, *quòd amor sui usq; ad contemptum DEI exstruxerit civitatem Diaboli.* Et 14. de Civitate cap: 13. ita docentis de Lucifero: *Initium malæ voluntatis fuit sibi nimium placere;* Unde infertur juxta Augustinum, primum Angeli peccatum fuisse nimium sui amorem.

Tertiò. Incarnatio Verbi Divini præsupponebat lapsum Adæ, quo scilicet non peccante Christus non venisset, ut docet D. Thomas: hic autem lapsus præsupponebat lapsum Dæmonis, ut pote tentantis Adamum ad peccatum: Ergo lapsus dæmonis non potuit præsupponere Christum venturum, ne detur mutua prioritas mediata inter Christum venturum, & lapsum Dæmonis. Ergo ulterius Angelus

gelus non peccavit cognoſcendo Chriſtum venturum, eiq; ſe non ſubjiciendo.

Reſpondetur. Conveniunt communiter Theologi, Luciferum multa cōmiſiſſe peccata, nempe ſuperbiam, invidiam, ambitionem, apoſtaſiam, odium in Deum, blaſphemiam &c. Sed dubium eſt quod ex his fuerit primum & principale ipſius peccatum, & origo reliquorum.

Prima ſententia eſt Scoti cum ſuis aſſeclis, quos citat & ſequitur Maſtrius diſp: 3. qu: 4. art: 1. Primum peccatum Angeli fuiſſe philautiam, ſeu inordinatum amorem erga ſeipſum ſine relatione ad Deum, quem affectum appellat Scotus formaliter luxuriam ſpiritualem, radicaliter autem & virtualiter ſuperbiam, quatenus qui plus æquo ſuam perfectionem æſtimat, ſtatim ſupra alios extolli cupit, quòd eſt formaliter ſuperbire, ſeu ſuper alios ire. Verùm hæc ſententia communiter rejicitur, quia quidquid ſit de voce, an philautia malorum Angelorum ſit vocanda luxuria ſpiritualis: Adhuc contra hanc ſententiam eſt, quia Scriptura toties expreſsè ſignificat primum peccatum Angeli fuiſſe ſuperbiam. Ita enim dicitur Eccleſiaſtici 10. *Initium omnis peccati ſuperbia:* Et Tobiæ 4. *In ſuperbia ſumpſit initium omnis perditio:* quæ verba cùm nihil obſtet, accipienda ſunt ſimpliciter & in ſenſu proprio, ita ut ſignificent, primum Angeli peccatum, non ſolùm primitate principalitatis, ut vult Maſtrius, ſed primitate originis, ut denotat ly *initium* propriè ſumptum, fuiſſe ſuperbiam itidem propriè dictam, hoc eſt ſecun-

dùm formalem & specificam rationem superbiæ, qualis utiq; non est philautia. Unde non satisfacit Mastrius dum dicit: Initium omnis peccati & perditionis hominum, fuisse superbiam propriè dictam Luciferi, non autem initium peccati etiam Angelorum. Contra enim est: Quia hoc est non accipere propriè & simpliciter illud Syncategorema universale, *omnis peccati: omnis perditio*, cùm tamen nihil obstet ut propriè accipiatur. Accedit quòd non appareat, quomodo amor sui fuerit grave peccatum Luciferi. Nam nullus amor sui potest evadere peccaminosus ex sola intensione actûs, quandoquidem hujusmodi amor cùm sit ex objecto substantialiter bonus, quo intensior est, eò melior est per se loquendo, id est seclusa prohibitione, aut impeditione alterius actus præcepti, aut læsione sanitatis, quæ omnia hîc non apparent. Solùm ergo amor sui potest esse peccaminosus, vel cùm quis arrogat sibi id quòd non habet; vel cùm arrogat sibi quasi habeat à se, quòd habet ab alio; vel cùm sibi desiderat id quod non debet desiderare. At nihil horum agnoscit Scotus in illo primo amore sui Angelico: Ergo non apparet quomodo hic fuerit graviter malus. Quòd autem dicit Mastrius, ex eo fuisse graviter malum, quia per illum actum Lucifer, plus appretiativè se amabat quàm Deum, sistendo in seipso tanquam in fine ultimo: id non satisfacit. Tum quia; nullum est fundamentum in Scriptura & Patribus, ut Angelo cognoscenti infinitum excessum Dei supra se, & nondum habenti depravatam voluntatem, tribuamus hunc

hunc affectum stultum, *Æstimo plus me quàm Deum:* Tum quia vel Lucifer positivè sistebat in seipso, tanquam in fine ultimo, volendo se esse finem ultimum verùm & realem; & sic peccavit affectando Divinitatem, de quo statim: vel sistebat in seipso negativè, quatenus amorem sui non referebat ad Deum; & in hoc non peccavit saltem graviter: vel deniq; in hoc sensu collocabat finem ultimum in seipso, quatenus nolebat tendere ad verum finem ultimum, per omissionem amoris erga seipsum sibi graviter pròhibiti, & de hac prohibitione non constat. Ergo nullo modo sistendo in seipso tanquam in fine ultimo peccavit graviter.

Secunda Sententia aliquorum antiquorum, quàm cæteris præfert Arriaga in hac disp: 24. Sec. 9. Docet, primum peccatum Angeli fuisse *Superbiam quâ appetiit æqualitatem cum Deo in naturâ, seu ipsam Divinitatem, non quidem affectu simpliciter efficaci,* id est tendente, ad dandam existentiam objecto, (non poterat enim hanc chymeram sic velle, quàm ut talem evidenter cognoscebat,) sed per simplicem quandam complacentiam, desiderando inefficaciter esse posse, ut ipse esset Deus, si hoc esset possibile; qui affectus quanvis non sit ex se essentialiter malus, si præcisè sistat in aliquo prædicato Divino, v. g. dicendo: *Vellem esse ita Sanctus, sicut Deus, si hoc esset possibile:* tamen si per hunc affectum velit quis esse Deus, ut sit supra omnia etiam cum destructione Dei, est gravissimum peccatum superbiæ. Verùm hæc quoq; sententia communiter rejicitur cum S.

se efficaciter non potuit; vel deniq; volebat unionem obtinere, petendo eam à Deo; & in hoc nullum fuisset peccatum, nisi fortè ratione mali finis, cujus amore potius peccavisset, quàm appetitu unionis hypostaticæ.

Quarta Sententia docet, Luciferum primò peccasse *per inordinatum appetitum beatitudinis supernaturalis:* ita Cajetanus, Capreolus, & alii Thomistæ. Id autem potuit variis modis accidere, *Primò*, volendo beatitudinem supernaturalem obtinere sine ullis meritis supernaturalibus, solùm viribus naturæ. *Secundò*, appetendo hanc beatitudinem præscindendo ab omnibus meritis. *Tertiò*, volendo eam obtinere citiùs, aut majorem quàm Deus voluerit dare. Hi tamen omnes modi rejiciuntur. Nam juxta primum explicandi modum, debuisset in Angelo præcedere error Pelagianus judicii, de possibilitate hujus objecti, ut fatentur Thomistæ, vel saltem apprehensio talis objecti, ut vult Vasquez: neutrum autem dici potest, quia cùm ex ipsis terminis, apprehendendo beatitudinem supernaturalem, judicaverit Angelus eam esse supra vires suæ naturæ, non potuit tunc judicare eam posse obtineri viribus naturæ. Potuit quidem hoc apprehendere; verùm apprehensio de possibilitate objecti, conjuncta cum judicio evidenti de impossibilitate ejusdem, non potest movere voluntatem ad prosecutionem efficacem talis objecti, qualis prosecutio fuit primum peccatum Angeli, ut nuper diximus. Item secundus explicandi modus non est sufficiens; quia ex natura re non est peccatum, appetere visionem Dei, ni-

intensio affectûs circa objectum bonum, qualis est beatitudo naturalis, tunc tantùm est mala, quando vel est prohibita, vel impedit actum præceptum; vel lædit valetudinem, quæ omnia in præsenti locum non habent: ac proinde nimius amor beatitudinis in Angelo propter intensionem, non fuit malus, certè non fuit superbia. Non etiam secundus explicandi modus sufficit. Nam esse contentum beatitudine inferiori, & nolle altiorem seu supernaturalem, non est actus superbiæ, quale fuit primum peccatum Angeli, sed est actus pusillanimitatis, sicut rusticus contentus suo tuguriolo, & nolens palatium, non esset superbus, sed abjectus. Rursus esse contentum beatitudine naturali, & nolle supernaturalem, quatenus habendam communem cum hominibus, vel est actus invidiæ; vel si est actus superbiæ, non est amor beatitudinis naturalis, sed potius est amor singularitatis, quàm singularitatem non videtur efficaciter appetiisse Angelus contra Dei decretum, sicut diximus de appetitu unionis hypostaticæ. Præterea contra tertium explicandi modum illud est. Tum quia, Lucifer videbat se indigere beatitudine supernaturali, ac proinde non poterat amare seipsum ut sibi sufficientem cum sola beatitudine naturali. Tum quia, si Lucifer peccavit nolendo per obsequium humile tendere ad beatitudinem supernaturalem, hoc obsequium non aliud fuit, quàm subjici Christo venturo, ut mox dicemus. Non item quartus modus sufficit, quia amare beatitudinem naturalem plus appretiativè, quàm cætera, non est actus
 super-

superbiæ, quale fuit peccatum Angeli. Deniq; hi omnes modi explicandi, universaliter refutantur ex eo, quia Angelus ex nimio amore veræ beatitudinis naturalis, non potuit velle peccatum, per quod scilicet videbat destruendam beatitudinem naturalem, incompossibilem cum summa miseria peccati; sed tantùm potuit velle peccatum ex amore boni ut sic, præscindendo à bono verò, & apparente.

Sexta Sententia docet, quòd Angelus primò & principaliter peccaverit appetendo omnibus creaturis rationalibus dominari, & ab iis coli, imò nulli subesse. Ita Molina, Valentia, & alii. Sed contra est quia videbat Lucifer alios Angelos huic suo desiderio fore contrarios, qui reputantes sibi gloriosius fore, subjici immediatè Deo, eumq; potius colere, quàm creaturam, utiq; non erant consensuri tali desiderio Luciferi. De hominum etiam subjectione & cultu, utpote nondum tunc existentium, non videtur fuisse adeò sollicitus Lucifer. Ergo non videtur efficaciter voluisse istum dominatum supra omnem creaturam rationalem. Quòd autem dicitur illum voluisse nulli creaturæ subesse, hanc utiq; perfectionem habebat Lucifer, ut pote inter Angelos supremus, adeoq; non peccavit, hanc perfectionem appetendo. Si autem dicatur, illum noluisse etiam subesse Deo; jam hoc ipso Lucifer vel affectavit æqualitatem cum Deo, (si ita noluit subesse, ut noluerit quoad suum esse dependere à Deo,) quod supra refutatum est. Vel certè si in hoc sensu noluit Deo subesse, quatenus noluit ejus præceptis parere; jam primum pec-

catum

catum Angeli non esset superbiæ sed inobedientiæ, nisi dicatur præceptum fuisse de aliqua humiliatione præstanda prout nos dicemus.

Est ergo septima sententia vera, quam tandem approbat P. Esparza, & unicè tenet P. Bertoldus, & P. Haunoldus, qui dicit hanc sententiam esse apud Recentiores communem: *Quòd primum & principale Luciferi peccatum fuerit recusâsse Christo ut homini venturo subjectionem, quàm Deus illi præcepit.*

Probatur primò auctoritate Scripturæ, quæ ad Hebræos 1. ita habet. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes Angeli ejus.* Unde infertur duplicem fuisse introductionem Christi in orbem, cum præcepto intimato Angelis adorandi ipsum, quarum altera fuit physica per actualem Incarnationem, altera verò intentionalis, per manifestationem decreti de Incarnatione factam Angelis, brevi post creationem illorum, quæ fuit occasio lapsûs malis Angelis. Idem colligitur ex illo Ioannis 9. Ubi Christus Dominus, Iudæos necem sibi machinantes, ita alloquitur: *Vos ex Patre diabolo estis, & desideria Patris vestri vultis perficere, ille homicida fuit ab initio, & in veritate non stetit.* Quibus verbis Christus loquitur, de primo peccato diaboli, quando scilicet in veritate non stetit, dicitque hoc peccatum fuisse simile peccato Iudæorum; quia scilicet sicut hi volebant cultum Christi extinguere, adeoq; eum physicè occidere, ita diabolus primò suo peccato nolebat Christum adorare, & sic volebat eum moraliter interire, nolendo illum esse adorandum ab omnibus, qualis revera fuit. Proba-

Probatur secundo ratione. Quia cum ex una parte ad dignitatem Christi spectabat esse caput, fontem, & causam meritoriam omnis gratiæ & gloriæ, tam respectu hominum, quàm Angelorum, ut insinuat Paulus Apostolus, juxta dicta in Quæstionibus de Incarnatione; utiq; valde probabile est, quod brevi post creationem, omnibus Angelis revelata sit à Deo existentia Christi, cum præcepto, ut eum omnes Angeli tanquam suum caput, & causam meritoriam gratiæ & gloriæ, agnoscerent ac adorarent, præsertim cum aliquo præcepto congruum fuerit probare obedientiam Angelorum, sicut deinde probata est primorum hominum obedientia. Ex alia vero parte, hoc præceptum fuit maximè aptum exercendæ obedientiæ respectu Angelorum, naturaliter præeminentiam appetentium; quandoquidem fuit maximè arduum, respectu ipsorum, neglecta superiori natura Angelicâ, inferiorem humanam ad tantam dignitatem assumi, eiq; subjectionem præstandam ab Angelis exigi. Ergo valde probabile est, primum & principale peccatum Luciferi fuisse, quo transgressus est hujusmodi præceptum. Quamvis verò in hoc peccato realiter inveniatur ratio inobedientiæ, ingratitudinis, religionis, invidiæ, odii Dei; quia tamen in his peccatis præeminet superbia, opposita principaliter præceptæ humiliationi, & quia reliqua peccata commisit Lucifer, non ex motivis peculiaribus eorum, sed ex motivo superbiæ; ideo primum peccatum ipsius merito dicitur esse superbiæ. Ex his ergo manet explicatum primum peccatum Luciferi.

Ad

Ad primum dicendum, quòd Lucifer primo suo peccato voluit esse similis Altissimo, esseq; ut Deus, non formaliter affectando Divinitatem, vel unionem hypostaticam, propter allatas rationes, sed implicitè & æquivalenter, quatenus voluit Deum imitari in hoc, quod est non subesse præcepto superioris, nec subjici ulli excellentiori in Persona. Et ita videtur sentire D. Augustinus Concione 2. in psalmum 7. post medium, ubi dicit, *Hoc diabolus fecit, imitari Deum voluit, sed perversè, non esse sub illius potestate.* Et Gregorius lib: 34. Moral: cap: 14. ita loquitur de diabolo: *Ei à quo conditus fuerat, subesse despexit, dicens ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.*

Ad secundùm. Transeat quòd prius naturâ fuerit in Angelo amor sui, imò & amor excellentiæ absolutæ, puta beatitudinis naturalis, quàm fuerit, nolle subjici Christo venturo, (quanquam per unicum realiter actum potuit Angelus tendere in hæc omnia objecta;) Adhuc nego, primum peccatum Angeli fuisse amorem sui, aut amorem beatitudinis naturalis, quia ut dixi, isti actus ex se non erant mali, sed indifferentes, ut ab illis progrederetur Angelus ad amorem & obedientiam Dei, licet defacto per accidens ex propria suæ libertatis malitia, ab amore sui inceperit extruere Babylonem, usq; ad contemptum Dei. Per quod etiam patet Responsio ad Confirmationem.

Ad tertium. Patet ex dictis in Quæstionibus de Incarnatione, quòd præsupposita virtualiter intrinsecè scientiâ conditionata, de lapsu

lapsu Adæ & Angelorum, Deus per unicum virtualiter intrinsecè decretum & voluerit Incarnationem in remedium peccati, & permiserit lapsum tum Angelorum, tum Adami, & simul voluerit revelare tum Adæ tum Angelis ante peccatum, existentiam Christi, simulq; virtualiter intrinsecè, viderit absolutè lapsum tum Adæ tum Angelorum; quo posito tota corruit objectio. In sententia verò docente prius virtualiter intrinsecè, visum esse absolutè à Deo lapsum Adæ, adeoq; lapsum Angelorum, quàm fuerit decreta Incarnatio, dicendum esset cum Cardinali de Lugo, Deum Angelis peccaturis manifestâsse Christum non absolutè venturum, sed sub conditione, quasi quærendo ex illis: *Si Verbum incarnaretur, præstaretisne ipsi subjectionem, quam ego exigerem?* Atq; malos Angelos hanc subjectionem recusâsse; post quod peccatum ipsorum absolutè visum, deinde subsecutum est decretum Incarnationis. Quo posito cessat etiam mutua prioritas, inter lapsum Angelorum & Incarnationem.

QVÆ-

QVÆSTIONES
Ad primam secundæ.

De Actibus humanis, Peccatis, & Gratia Dei.

Quæstio I.
De pura omissione libera in creatis.

Quæstio II.
De Malitia morali formali actus mali.

Quæstio III.
De privatione rectitudinis constitutiva talis malitiæ.

Quæstio IV.
De Peccato Philosophico.

Quæstio V.
De Peccato Habituali.

Quæstio VI.
De activitate Gratiæ Actualis.

Quæstio VII.
De Gratia Habituali ut remissiva peccati mortalis

Quæstio VIII.
De distinctione huius gratiæ ab habitu charitatis.

QVÆ-

QVÆSTIO I:
Vtrum in Creatis detur pura Omissio Libera.

VIdetur quòd sic, ut docet Suarez, in Metaphysica, Ovi do in Animastica, Arriaga, aliiq; antiquiores, quos citat & sequitur Salas, hic, Tractatu tertio, Disputatione prima, Sectione tertia.

Primò. Quia negatâ purâ omissione libera, non poterit explicari, quæ sit differentia inter libertatem contrarietatis, seu potentiam agendi hoc, & oppositum, & inter libertatem contradictionis, seu potentiam agendi, & non agendi: utraq; enim libertas versabitur inter terminos positivos contrarios, si non datur purum non velle liberum, sine omni actu positivo: jam verò duo termini positivi non opponuntur sibi contradictoriè. Item non poterit explicari, quæ sit differentia inter peccatum commissionis, & inter peccatum Omissionis, siquidem omne peccatum, erit actus positivus. Deniq; non poterit explicari discrimen inter præceptum positivum & negativum, siquidem omne præceptum præcipiet actum positivum. ut ergo hæc absurda evitentur, admittenda est pura omissio libera.

Secundò. Qui potest plus, potest etiam minus: sed voluntas potest liberè velle & nolle. Ergo etiam potest liberè purè non velle, quod est minùs.

Tertiò. Potest alicui apparere saltem per

errorem, quòd sibi malum sit hic & nunc, elicere aliquem actum liberum, si v. g. persuadeat sibi, esse præceptum sibi à Deo hic & nunc abstinere ab omni actu libero: Sed tunc is non necessabitur ad ullum actum liberum, quia nemo necessitatur ad id, quòd sibi apparet ut malum: Ergo poterit omittere omnem actum liberum.

Quartò. Potest voluntas liberè omittere hunc determinatè actum, & illum determinatè: Ergo etiam potest omittere totam collectionem actuum Probatur consequentia, Quia sicut in hoc vel illo determinatè actu libero potest voluntati apparere aliquis defectus, mistus bonitati, propter quem potest liberè omittere talem actum: ita potest apparere defectus mistus bonitati in tota collectione actuum; Quandoquidem fieri non potest, ut sit defectus in singulis partibus, & non sit in toto: Cum ergo pura omissio libera sistat in hoc, quòd est liberè omittere totam collectionem actuum voluntatis, sequitur quòd sit possibilis.

Quintò. Si non datur pura omissio libera in creatis, dabitur infinitus processus in actibus liberis. Quòd ipsum probatur dupliciter: nã imprimis, Petrus sicut liberè elicit amorem, ita liberè elicit amorem tantæ intensionis, liberè abstinendo ab aliquo gradu intensionis: vel ergo liberè abstinet per puram omissionem, & sic habetur intentum: vel liberè abstinet per actum positivum, & de hoc redit quæstio, quia hunc quoq; actum voluntas liberè ponit cũ tanta intensione, & similiter re-
dibit

dibit quæſtio de tertio, & quarto, & ſic in infinitum. Deinde voluntas poſtquam liberè elicit amorem, libere eum conſervat ſingulis inſtantibus per horam: vel ergo ſingulis inſtantibus liberè omittit nolitionem conſervationis ſine ullo actu, & ſic habetur intentum: vel omittit per aliquem actum poſitivum; & ſic dabuntur infiniti actus, ſicut in hora dantur infinita inſtantia, vel ſi mavis partes communicantes.

Sextò. Fundamentum relationis prædicamentalis poteſt denominari relatum à Termino ſuo, qui non eſt relatio. Immò in ſententia probabili amor indifferens ex ſe, ad hoc ut ſit neceſſarius vel liber, denominatur extrinſecè liber in actu ſecundo à cognitione prævia, indifferenter proponente objectum, quæ non eſt libera in actu ſecundo. Ergo etiam negatio omnis actus poſitivi poteſt denominari libera in actu ſecundo, à cognitione prævia, proponente obligationem eliciendi actum, nec non ab aliis requiſitis præviis, conſtituentibus potentiam proximam liberam, quamvis hæc non ſint libera in actu ſecundo.

Reſpondetur. Dicendum eſt, Implicare in Creatis puram omiſſionem liberam, id eſt ut voluntas in actu ſecundo ſe liberè exerceat ſine ullo actu ſuo poſitivo, ſeu liberè omittendo omnem actum ſuum poſitivum, incompoſſibilem cum actu quem omittit. Ita ex Antiquioribus Alexander Alenſis, Sanctus Bonaventura Cajetanus aliiq; relati à Salas, Quibus ſubſcribunt noſtri Vaſquez diſputatione 91. cap: 2. Cardinalis Sfortia Pallavicinus diſp. 3.

 quæſt:

quæſt: 2. art: 5. qui etiam articulo primo citat ſuos Profeſſores Cardinalem de Lugo & Patrem Terentium Alciatum. Idem docent Patres Ezparza, Haunoldus hoc loco, P. Roſmer in Theſibus Theologicis mihi pagina 286. Pater Bertoldus pagina 235. De mente S. Thomæ poteſt eſſe dubium: nam hic Quæſt: 6. art: 3. abſolutè docet, *Voluntarium poſſe eſſe ſine omni actu:* At verò Quæſt: 71. art: 5. docet cum diſtinctione, *Non poſſe dari peccatum Omiſſionis ſine aliquo actu, qui terminetur vel directè ad ipſam omiſſionem dicendo v. g. Nolo audire miſſam, vel indirectè ad omiſſionem & directè ad cauſam, aut occaſionem omiſſionis, dicendo volo ludere, vel dormire, cùm adeſt obligatio audiendi miſſam.* Quòd ipſum repetit Sanctus Doctor fusè quæſtione 7. de peccatis art: 1: Unde ita debet explicari, ut velit poſſe dari voluntarium ſine omni actu terminato directè ad ipſam omiſſionem, non tamen ſine actu ſaltem terminato ad aliquod objectum incompoſſibile cum actu qui liberè omittitur, quæ eſt noſtra ſententiâ.

Probatur primò. Concluſio in mea ſententia, docente quamlibet negationem eſſe indiſtinctam à parte rei ab aliquo ente poſitivo, incompoſſibili cum re negata ut latè probo in principiis Philoſophicis tota Diſp: 2, & rurſus contra nuperam cujusdam impugnationem confirmo diſputatione de voluntate Dei quæſtione 4., & infra quæſt. 3. aliquid de hoc ſuperaddetur. In hac ergo ſententia facilis eſt Concluſionis ratio, Quia pura Omiſſio libera ſi daretur, eſſet à parte rei carentia identificata

reali-

realiter alicui enti positivo: Ergo alicui actui: cui enim alteri enti positivo identificaretur? Quod autem quidam Recentiores dicant, nullam dari à parte rei negationem, miror cur hic asserant dari puram omissionem liberam peccaminosam, quæ utiq; est negatio. Quasi verò peccatum omissionis non detur formaliter à parte rei, & ille qui non audit missam die festo, peccet per aliquid quod solùm formaliter datur ex modo nostro concipiendi, & non à parte rei.

Probatur secundò. Omne exercitium potentiæ præsertim vitalis & liberæ debet esse actus positivus: Sed omissio libera est exercitium voluntatis, quæ est potentia vitalis & libera: Ergo omissio libera est actus positivus, adeoq; non datur pura Omissio libera. Minorem dant Adversarii: Omissio enim libera est id quo exercetur potentia libera omittendi actum, inclusa in potentia libera. Major probatur, Quia si aliquod exercitium potentiæ vitalis liberæ daretur sine omni actu positivo, eo ipso talis potentia exerceretur mortuo modo, & non vitaliter; Non enim viveret per tale exercitium, cùm vivere sit agere, & vita definitivè sit motus ab intrinseco: jam verò tale exercitium non esset agere At implicat potentiam vitalem liberam exerceri mortuo modo, nec vivere per suum exercitium; Quia de ratione potentiæ vitalis est, ut exerceatur vitaliter, seu per ipsum vivere, sicut de ratione potentiæ visivæ est quæ est vitalis exerceri per videre, quòd est vivere, & similiter de ratione potentiæ intellectivæ est exerceri per intelligere,

ligere, quòd etiam eſt vivere, & ſic inducendo omnes potentias vitales. Ergo implicat potentiæ vitalis liberæ aliquod exercitium eſſe ſine omni actu.

Dices primò. Majorem procedere de exercitio potentiæ liberæ poſitivo, non autem negativo, qualis eſt pura omiſſio. Sed Contra eſt, Quia ratio majoris univerſalis eſt, & probat implicare exercitium purè negativum potentiæ liberæ, ut potè vitalis; Ergo reſponſio petit principium.

Dices ſecundò: Hoc tantum verum eſſe in aliis potentiis vitalibus, non verò in potentia libera; hæc enim cùm ſit potentia non ſolùm agendi, ſed etiam non agendi, fit ut poſſit dari ejus exercitium, quòd ſit non agere, ſeu omiſſio omnis actûs. Sed Contra eſt: Quia in potentia libera, incluſa ipſa potentia non agendi, vel eſt vitalis, vel non vitalis: Si Primum: Ergo exercitium talis potentiæ eſt vivere, adeoq; aliquid agere: Unde potentia hujuſmodi eſt potentia non agendi hoc determinatè, puta potentia non audiendi miſſam, ſimul tamen eſt potentia agendi aliquid indeterminatè incompoſſibile, puta potentia ludendi tempore Sacri, vel aliquid ſimile, nec eſt potentia purè non agendi. Si Secundùm? Jam potentia libera non eſſet ex integro vitalis, quòd derogat ipſius perfectioni.

Dices tertiò. Puram Omiſſionem liberam eſſe actum non formaliter, ſed virtualiter, æquivalenter, & Interpretativè. Sed contra eſt. Quia nullum contradictorium eſt virtualiter, æquivalenter, & Interpretativè ſuum contra-

contradictorium, puta mors non est virtualiter & æquivalenter vita, nec Lux tenebræ, & sic de aliis. Et Ratio est, Quia si contradictorium identificaretur virtualiter, & æquivalenter suo contradictorio, eo ipso esset virtualiter & æquivalenter chimæra, sicut si formaliter identificaretur suo contradictorio esset formaliter chimæra. Atqui pura omissio libera, quæ est negatio omnis actus, est contradictoriè opposita alicui actui, ut patet: Ergo pura omissio libera nequit esse virtualiter & æquivalenter aliquis actus.

Probatur tertiò Conclusio. Voluntas est potentia rationalis, quæ in omni suo exercitio movetur ab objecto proposito per cognitionem: sed moveri ab objecto proposito per rationem, præter ipsam voluntatem, quæ est indifferens ad moveri vel non moveri, præter objectum, & ejus cognitionem, quòd utrumque non movetur, sed movet, dicit aliquid distinctum à puro nihilo, (hoc enim potius facit non moveri, quàm moveri:) Ergo omne exercitium voluntatis præter voluntatem, objectum, & cognitionem, dicit aliquid distinctum à puro nihilo, adeoq; à pura omissione, quæ est purum nihil.

Responderi solet: Per puram Omissionem liberam moveri voluntatem virtualiter, ideo, quia si interrogaretur, Quare omittit omnem actum, parata est respondere, Quia volo assequi hunc finem, quem video ex omissione secuturum: Ita sicut dicitur Minister Sacramenti habere intentionem virtualem, quia si interrogaretur cur exerceat actiones externas

Sacramentales, paratus est respondere, Quia volo ministrare Sacramentum, quamvis tunc non habeat intentionem formalem ministrandi. Sed contra est, Quia hoc totum negamus: Dixi enim in Tractatu de Sacramentis, Intentionem virtualem consistere non in illa veritate conditionali, quàm ponit responsio, sed potius in actu quodam tenui & confuso, qui transacta intentione formali, tendat de præsenti in finem, antea volitum formaliter, sitq; connexus cum intentione formali præterita. Sanè exemplum istud de intentione Ministri non est ad rem, Quia in omni sententia Intentio Virtualis præsupponit intentionem formalem, quæ intendat hunc finem expressè & formaliter, quem intendit Virtualiter Intentio Virtualis: At verò pura omissio libera, per adversarios, non supponit actum voluntatis. Deinde illa futuritio conditionata, quàm ponit responsio, utiq; opponitur formaliter contradictoriè puro nihilo, id est non futuritioni conditionatæ: Ergo non est purum nihil, sed aliquid positivum. Quomodo ergo est indistincta à pura omissione, quæ est purum nihil; præsertim cùm illa futuritio conditionata detur non conditionatè, sed absolutè, ut pote quæ absolutè determinat voluntatem, & incipit in hoc tempore. Sed hæc sufficiant contra puram Omissionem liberam. Alia videri possunt apud Recentiores.

Ad Primum Dicendum. Inter libertatem Contradictionis, seu quoad exercitium, & inter libertatem Contrarietatis, seu quoad specificationem, hoc esse discrimen, Quòd prima li-

ma libertas sit potentia vel amandi objectum, vel excludendi amorem objecti, non quidem directè per odium talis objecti. Sed indirectè per diversionem voluntatis ad amanda alia objecta, vel per ligamen rationis, quæ diversio & ligamen sint incompossibilia cum amore objecti, quem proinde per denominationem extrinsecam denominant non esse. At verò secunda libertas est potentia vel directè amandi objectum, vel directè odio habendi. Similiter inter præceptum affirmativum & negativum est hoc discrimen, quòd præceptum positivum directè obligat ad ponendum actũ talis speciei, v. g. ad auditionem missæ, Indirectè autem obligat ad omittendos actus incompossibiles cum actu talis speciei, puta ad omittendum lusum, deambulationem &c. At verò præceptum negativum directè obligat ad omittendum actum talis speciei, v. g. ad actũ furti, indirectè verò obligat ad aliquem indeterminatè actum incompossibilem cum actu furti, ejusq; exclusivum.

Hinc etiam sumitur discrimen inter peccatum Omissionis, & inter peccatum Commissionis: Quia peccatum Omissionis est contra præceptum positivum, cum scilicet liberè omittimus actum talis speciei, directè præceptum, v. g. auditionem missæ, licet tunc ponamus aliquem actum, indirecte prohibitum v. g. volitionem ludendi, aut quid simile: E contra autem peccatum Commissionis est contra præceptum negativum, cùm scilicet ponimus actum talis speciei, directè prohibitum. Et quia in peccato Omissionis pro formali venit O-

nit Omissio actus præcepti, pro materiali verò venit actus aliquis, cui identificatur talis omissio; oppositum autem accidit in peccato commissionis, cumq; denominatio sumatur à forma, non à materia; ideo illud dicitur peccatum Omissionis, hoc verò commissionis. Cæterum ad hæc omnia explicanda nihil facit pura omissio libera, quia in explicatione horum omnium semper ponimus aliquem actum voluntatis.

Ad secundùm. Sicut in Physicis, agens naturale physicè potest generare novam formam substantialem in materia, simulq; corrumpere præcedentem, quod est plus, non autem potest mere corrumpere, quòd est minus; quia hoc minùs repugnat physicè: ita potest voluntas amare & odisse, quòd est plus, non potest tamen pure omittere omnem actum, quòd est minus, quia hoc minus repugnat metaphysicè, ut probatum est.

Ad tertium. Sicut non potest apparere per adversarios practicè voluntati ut bona, aut ut præcepta à Deo omissio omnis exercitii liberi tam positivi quàm negativi, Quia hæc Omissio per illos apparet voluntati ut impossibilis: ita per nos non potest apparere voluntati practicè ut bona, aut ut præcepta à Deo omissio omnis actus positivi, Quia talis omissio apparet voluntati ut impossibilis.

Et Ratio est, Quia tunc deberet apparere voluntati, quòd per talem Omissionem deberet voluntas exerceri & non exerceri vitaliter, deberet moveri & non moveri rationaliter, quòd implicat, ut dictum est. Sanè si omis-

sio o-

sio omnis actus positivi proponeretur practicè voluntati ut bona, vel tanquam præcepta, proponeretur ut amanda pro signo posteriori naturæ; Conformando ergo se voluntas huic practicæ propositioni, pro signo posteriori & poneret actum amoris erga talem Omissionem, quia se conformaret dictamini practico moventi ad hujusmodi amorem, & nullum actum poneret, ut volunt adversarii: Sed hoc implicat: Ergo & repræsentatio practica ejusmodi implicat.

Ad quartum. Retorquetur argumentum, quia etiam in complexo ex actu & omissione actus, inest aliqua malitia, quæ inest singulis partibus complexi, nec tamen hoc complexum potest voluntas omittere; Alioquin neutrum contradictoriorum verificaretur, quòd implicat. Directè Respondeo: Ad hoc ut voluntas possit liberè omittere aliquod suum exercitium, non satis est, quòd in illo appareat defectus, sed præterea requiritur, ut ejus oppositum sit practicè amabile: Jam verò in collectione omnium actuum ita apparet defectus, ut opposita libera omissio istius collectionis non sit practicè amabilis: Alias enim deberet repræsentari voluntati, quòd per talem omissionem deberet exerceri & non exerceri vitaliter, moveri & non moveri à ratione, quòd implicat, ac proinde etiam implicat, ut voluntas liberè omittat collectionem omnium suorum actuum.

Ad quintum. Negatur sequela. Ad priorem ejus probationem dico, Voluntatem dum elicit liberè actum tantæ intensionis, v. g. ut quatuor,

tuor, liberè abſtinere ab actu remiſſiore, v. g. ut tria, vel intenſiore ut quinque, per omiſſionem liberam, indiſtinctam ab actu libero ut quatuor, adeoq; tunc non datur proceſſus infinitus in actibus liberis, nec etiam pura Omiſſio libera. Ratio eſt, Quia ut dixi in Philoſophia, Quilibet actus vitalis per ſeipſum indiviſibiliter eſt tantæ intenſionis, v. g. ut quatuor, non autem per additionem gradus ad gradum, ac proinde per ſeipſum eſt excluſio, conſequenter Omiſſio actus intenſioris & remiſſioris. Unde voluntas eâdem libertate, quâ ſe determinat ad ſubſtantiam actus, determinat etiam ſe ad ejus intenſionem,& ad omittendum actum intenſiorem, & remiſſiorem, non autem hoc facit ſpeciali libertate; quandoquidem à ſubſtantia actûs non diſtinguitur ejus intenſio, & omiſſio actus intenſioris & remiſſioris. Ad alteram probationem dico, Amorem liberè elicitum, liberè conſervari per horam à voluntate eatenus, quatenus prima libera determinatio voluntatis ad amorem, moraliter perſeverat per horam, propter negationem retractationis, identificatam cum ſerie actionum durantium per horam, compoſſibilium cum prima determinatione: vel etiam quatenus identidem per aliquot actus tenues finitos, voluntas approbat in ſpatio horæ ſuam primam determinationem; & ſic evitantur infiniti actus liberi, & pura Omiſſio de volitione conſervationis.

Ad ſextum. Paritas de relatione prædicamentali nulla eſt; Quia hæc denominatio cũ non ſit vitalis, poteſt formaliter partialiter

prove-

provenire ab extrinſeco, nempe à termino: At verò denominatio liberi in actu ſecundo cum ſit vitalis, debet haberi formaliter totaliter per ipſum eſſe intrinſecum exercitii liberi, tam poſitivi quàm negativi. Unde negabimus Quæſt: ſequenti. Amorem eſſe ex ſe indifferentem ad eſſe liberi vel neceſſarii, ſeu ab extrinſeca cognitione denominari liberum vel neceſſarium, ſed potius diximus, Amorem per ſeipſum eſſentialiter eſſe liberum aut neceſſarium, nec iſtas denominationes eſſe contingentes reſpectu amoris, ſed eſſentiales. Deinde ex antecedente non ſequitur inconveniens, ſcilicet dari negationes à parte rei diſtinctas ab omni ente poſitivo, ſicut hoc ſequitur ex conſequente: Ergo nulla eſt paritas hujus argumenti.

QVÆSTIO II.

Vtrum Malitia Moralis formalis ſit aliquid reale adæquatè identificatum Actui voluntatis peccaminoſo?

VIdetur primò, Quòd non ſit quid reale ſed quòd ſit Ens rationis, quæ ſententia tribui ſolet Patri Vaſquez hic diſputatione 95. cap: 10. eumq; de more ſequitur Pater Gaſpar Hurthado in hac diſp: 1. Difficultate 5. Ratio eſt, Quia omnis reſpectus ad aliquid extrinſecum eſt Ens rationis, Fingitur enim inhærere ſuo fundamento, cui tamen eſt extrinſecus: Atqui malitia actus eſt reſpectus ipſius ad aliquid extrinſe-

trinsecum, nempe ad legem æternam, vel ad dictamen rationis, siquidem nihil aliud est nisi difformitas actus cum lege æterna, & cum dictamine rationis: Ergo Malitia actus est Ens rationis.

Secundò videtur formalis malitia actus esse Ens quoddam Morale, medium inter Ens reale & Ens rationis, pro qua Sententia P. Oviedo hic tractatu 4. Contr: 5. puncto 1. n. 18. citat suum Magistrum, & Patrem Lessium in libro de Divinis perfectionibus. Ratio est, Quia Malitia videtur non esse quid productum ab ulla causa, (alioquin enim deberet etiam produci & causari à Causa Prima, quod est inconveniens;) sed potius videtur posito fundamento, nempe actu voluntatis libero & contrario legi Dei, pullulare ex actu voluntatis: Atqui hujusmodi Ens, ut pote dicens ordinem ad libertatem, Ens est Morale, & non reale, (omne enim reale si non sit Deus, debet esse quid productum & causatum,) nec etiam est Ens rationis, (cum detur à parte rei,) Ergo Malitia formalis actûs est Ens Morale.

Trrtiò videtur vera esse Sententia, quàm tenet Curiel,&Cornejo apud eundem Oviedum, puncto 5. num. 54. Quod Malitia formalis actus sit modus quidam positivus, superadditus à parte rei actui malo. Ratio est, Quia hujusmodi Malitia non potest permanere sine entitate actus; Jam verò ipsa entitas actus potest manere eadem sine malitia Morali; quandoquidem idem actus, quo quis vult feria sexta comedere carnes, est moraliter malus, cum adest lex prohibens talem comestionem, nec

non

non advertentia ad legem, deficiente verò aut lege, aut cognitioue legis, idem actus non est moraliter malus. Cùm ergo inseparabilitas duorum non mutua, sit signum distinctionis modalis, sequitur malitiam moralem ab actu distingui sicut distinguitur modus à re. Quod ipsum Confirmatur primò, Quia sicut eadem actio externa v. g. comestio carnium, potest esse nunc prohibita, nunc præcepta, ita & eadem volitio comestionis; Ergo eadem volitio potest esse nunc bona, nunc mala moraliter, ac proinde potest eadem permanere sine sua malitia morali. Et Ratio ulterior est, Quia Deus æquale habet dominium in actum externum, quàm in actum internum voluntatis, ac proinde æqualiter potest utrumq; præcipere & prohibere. Confirmatur Rursus, Quia durum videtur, quod qui advertenter comedit carnes prope mediam noctem feriæ quintæ, non possit continuare comestionem vi ejusdem affectus post mediam noctem; in hoc autem casu talis affectus post mediam noctem erit malus moraliter, & ante mediam noctem non fuit malus, Ergo idem quòd prius.

Quartò videtur esse vera Sententia Connotatistarum, Quòd Malitia actus sit quædam formalitas contingens connotativa, id est identificata quidem adæquatè actui voluntatis libero, connotans tamen dictamen rationis, quo solo deficiente tanquam extrinseco connotato, deficiat malitia, quamvis maneat entitas actus. Ratio est, Quia simili modo discurri solet, de relatione prædicamentali similitudinis & dissimilitudinis: Ergo idem dicendum de ma-

de malitia morali, quæ est difformitas & dissimilitudo actus voluntatis liberi cū dictamine rationis.

Quintò videtur esse vera Sententia Patris Oviedi hic puncto 7. & multorum Recentiorum, Quòd malitia actûs sit denominatio semiextrinseca, id est partim extrinseca, partim intrinseca actui malo, ita ut in recto identificetur partialiter entitati actûs, partialiter verò licet in obliquo identificetur dictamini rationis, quo pacto multi dicunt relationem prædicamentalem identificari partim fundamento partim termino. Ratio est, Quia sicut idem homo est Pater manente filio, & ablato filio non est Pater; ita idem actus liber manente cognitione proponente malitiam est malus moraliter, & ablata hac cognitione non est malus: Ergo sicut denominatio Patris præter entitatem Patris includit entitatem filii, tanquam constitutivum intrinsecum denominationis: ita & Malitia moralis præter entitatem actûs liberi, includit dictam cognitionem. Patet consequentia. Antecedens probat Oviedo: Quia cognitio proponens Malitiam objecti non influit in amorem talis objecti, sed potius eum retardat: Ergo talis amor potuit esse sine illa cognitione, immò facilius esset sine illa, dummodo remaneret altera cognitio invitans voluntatem ad amorem objecti. Nempe non potest aliquid deficere ex eo, Quia deficit impedimentum existentiæ ipsius, sed potius quodlibet tanto facilius existit, quantò plura imminuuntur impedimenta suæ existentiæ.

Respondetur. Malitia & Bonitas moralis formalis,

malis, quæ tenet se ex parte actûs, nihil aliud est nisi conformitas vel difformitas actûs cum Regula morum, quæ est aut voluntas Dei, aut dictamen practicum rationis. De hac ergo malitia morali sit.

Propositio I. *Malitia Moralis formalis est Essentialis actui interno voluntatis formaliter id est immediatè & ratione sui libero, qui est malus.* Ita Cajetanus, Alvarez, aliiq; Thomistæ apud Oviedum num: 5. Probatur. Actus qui per seipsum præcise est liberè difformis dictamini rationis, est essentialiter malus moraliter: Sed quilibet actus voluntatis formaliter liber qui est malus, est per seipsum liberè difformis dictamini rationis: Ergo est essentialiter malus moraliter. Major patet, Quia esse aliquid per seipsum præcisè tale, est esse Essentialiter tale, quid enim est magis essentiale alicui, quàm ut sit ipsum, seu ut sit id quod est, Ergo si per seipsum aliquid præcisè est liberè difforme dictamini rationis, (quòd est esse moraliter malum, ut jam dictum est,) est utiq; Essentialiter malum moraliter. Minor probatur. Nam imprimis v.g. Volitio formaliter libera comedendi carnes feriâ sextâ, (idem dic de aliis similibus,) est per seipsam præcisè non solum amor & prosecutio boni delectabilis in usu carnium, sed etiam est fuga & rejectio boni honesti in abstinentia à carnibus, Quandoquidem sicut esse prosecutionem, ita esse fugam objecti, est vitalis tendentia, conveniens actui voluntatis per seipsum; Ergo talis volitio per seipsam est libera, differtq; per seipsam à volitione necessaria, quæ solum per seipsam est

amor objecti, non autem est simul fuga & rejectio alterius objecti. Rursus eadem volitio per seipsam præcisè resistit cognitioni proponenti legem prohibentem, eamq; contemnit; Siquidem etiam ista resistentia & contemptus, est quædam vitalis tendentia, estq; major conatus voluntatis in objectum oppositum, ac proinde habetur per ipsum præcisè actum vitalem voluntatis. Ergo talis volitio per seipsam est difformis dictamini rationis; Hæc enim difformitas nihil aliud est, nisi resistentia & contemptus cognitionis proponentis legem. Quod autem dico de Malitia morali actus interni voluntatis mali, idem dicendum de bonitate actus interni boni moralis, quia etiam hic per seipsum est liber, & conformis dictamini rationis. Hinc sequitur, Divisionem actûs voluntatis in bonum, & malum non esse divisionem subjecti in accidentia, sicut dividitur homo in album & nigrum, sed esse divisionem generis in species, quæ scilicet essentialiter differunt, sicut dividitur animal in hominem & brutum. Sequitur deinde fieri non posse, ut idem actus internus voluntatis transeat de bono in malum, vel de malo in bonum; Quia alias manens idem, mutaret prædicata essentialia, essetq; idem, & non esset idem, quod implicat. Itaq; licet bonitas & malitia sit sæpe accidens respectu subjecti quod dicitur bonum vel malum, non tamen respectu ejus quo dicitur res bona vel mala, puta respectu actûs interni voluntatis, quo homo redditur bonus vel malus.

Propositio II. *Bonitas & Malitia moralis formalis*

malis

malus est adæquatè intrinseca & identificata suo actui interno voluntatis. Hæc propositio sequitur ex Priori. Patet enim quòd id quod est essentiale alicui, sit etiam adæquatè identificatum eidem, quandoquidem quodlibet per seipsum adæquatè est sua essentia, seu est id quod est: Jam verò bonitas & malitia moralis sunt essentiales suis actibus internis, ut dictum est. Hinc rejiciuntur omnes aliorum sententiæ de Malitia morali formali actus interni, relatæ in rationibus dubitandi. Hinc enim patet istam malitiam nec esse Ens rationis, nec Ens morale medium, nec modum à parte rei superadditum actui, nec formalitatem contingentem connotativam, nec denominationem semiextrinsecam respectu actûs interni. Quia nihil horum est essentiale, & adæquatè identificatum actui interno voluntatis. Aliæ speciales harum Opinionum impugnationes addentur in Responsione ad rationes dubitandi.

Propositio III. *Bonitas & Malitia Moralis est accidentalis actioni externæ,* id est actioni quæ procedit à potentia distincta à voluntate, adeoq; talis bonitas & Malitia est denominatio extrinseca respectu actus externi, ut potè identificata actui interno voluntatis, qui ratione sui est formaliter malus vel bonus, & externam actionem denominat extrinsecè malam vel bonam. Ratio est, Quia imprimis ratio externa v.g. comestio carnium die Jejunii, non est formaliter libera & ratione sui, sed tantùm accidentaliter, & ratione actûs interni voluntatis, à quo imperatur, ac proinde est libera per denominationem extrinsecam ab actu volun-

tatis: Ergo eodem modo est mala vel bona moraliter, siquidem Bonitas & Malitia moralis fundatur in libertate actûs, ratione Cujus videlicet libertatis, actio est imputabilis operanti, vel ad laudem, seu ad vituperium, quæ imputabilitas est proprietas Bonitatis vel Malitiæ moralis. Deinde actio externa non resistit etiam dictamini rationis immediatè per seipsam, sed tantùm mediante actu voluntatis & extrinsecè, ac proinde mediatè & extrinsecè bona est vel mala moraliter, & sic potest trāsire de bona in malam, & è converso, mutato dictamine rationis. Hinc alibi diximus ex professo, quòd actio externa non superaddat ullam malitiam externam moralem super actum internum. Ex his ergo manet satisfactū quæstioni propositæ. Superest ut respondeamus ad argumenta contrariarum opinionum.

Ad primum. Solenne est antiquioribus authoribus, denominationes extrinsecas vocare Ens rationis, & ideo Pater Vasquez Malitiam moralem actûs interni, dixit esse Ens rationis, quatenus putavit eam esse denominationem extrinsecam, desumptam tum à dictamine rationis, tum à principiis libertatis. Cæterum cùm nos totum hoc negemus, patet Malitiam moralem actûs interni non esse Ens rationis. Deinde quamvis ista malitia esset denominatio extrinseca, non ideo Esset Ens rationis, per accidens enim, non per se fingeretur respectus iste extrinsecus inhærere actui voluntatis; Siquidem nemine fingente actus odii Dei adhuc esset formaliter & non tantùm fundamentaliter malus, ut pote formaliter difformis legi æternæ,

ternæ, & dictamini rationis. In forma ergo Respondeo cum distinctione; Omnis respectus ad extrinsecum fingitur inhærere suo fundamento per accidens transeat major, (quia hoc ad summum valet de respectu prædicamentali, non autem de transcendentali, qui est adæquatè identificatus fundamento, & qualem respectum dicit malitia actûs interni respectu ejusdem actûs,) loquendo per se nego majorem, & dissimulata minore, similiter distinguo Consequens.

Ad secundùm. Communis & vera Sententia censet nullum dari à parte rei Ens morale, distinctum ab ente physico. Et Ratio est, Quia tale Ens daretur à parte rei extra Deum, nec tamen esset productum ab ulla causa, alioquin hoc ipso esset Ens physicum, habens propriam & propriè dictam existentiam, ad quam terminatur omnis productio: Jam verò implicat dari à parte rei extra Deum Ens, quòd à nulla causa sit productum; tale enim Ens esset exemptum à concursu causæ primæ, immò nec esset Ens creatum, nec increatum. Repugnat ergo malitiam moralem esse Ens medium inter Ens physicum & inter ens rationis. Quomodo autem Deus concurrat ad existentiam ipsius cum causa secunda, nec tamen sit causa per se illius, dictum est alibi, Quia scilicet concurrit cum causa secunda non determinatus ex se, nec determinans speciem & exercitium actûs mali, sed potiùs determinatus à causa secunda, deficiente liberè à regula morum, eo modo quo tibia recta concurrit cum tibia fracta ad claudicationem.

Ad tertium. Modus ille superadditus actui interno, constitutivus malitiæ ipsius, omninò superfluit. Ablato enim seu præcisò tali modo, actus v. g. Blasphemiæ, per seipsum formaliter est difformis legi æternæ, & dictamini rationis, liberèq; elicitur: Ergo per seipsum nō tantùm fundamentaliter, seu etiam formaliter est malus. Ad Rationem in Contra, nego separabilem esse mutuò, sed etiam non mutuò volitionem à sua malitia morali. Unde ulterius dico, esse intrinsecè ac essentialiter diversam volitionem, quæ elicitur relucente cognitione legis prohibentis, ab illa volitione quæ elicitur sine tali cognitione; nam prima volitio dicit intrinsecam ac Essentialem sibi dependentiam à tali cognitione, ejusq; contemptum, quàm dependentiam & contemptum non dicit secunda volitio, ac proinde una ab altera differt in prædicato Essentiali. Ad Confirmationem primam, negatur Antecedens cùm enim volitio comedendi carnes semel à Deo prohibita, sit sive explicitè sive implicitè per seipsam & Essentialiter inobedientia respectu Dei, ut pote per seipsam & essentialiter tendens cum advertentia in objectum lege Dei prohibitum, sequitur quòd hæc volitio non possit postea à Deo præcipi, sed tantùm alia ac diversa; alioquin præciperetur à Deo eiq; placeret id, quod est Essentialiter inobedientia respectu Dei: similiter cùm volitio comedendi semel à Deo præcepta, sit essentialiter obedientia respectu Dei, ut pote tendens advertenter in objectum quâ honestum, id est quatenus conforme legi divinæ, sequitur quòd

eadem

eadem non possit prohiberi à Deo; alioquin displiceret Deo id, quod est essentialiter obedientia respectu Dei. De actione externa comestionis dispar est ratio, Quia hæc per seipsam non est essentialiter obedientia vel inobedientia respectu Dei, sed tantùm per denominationem extrinsecam ab actu voluntatis, à quo imperatur. Nec refert quod Dominium Dei sit æquale in actum internum & externum, quia Dominium Dei est æquale in omnes Creaturas, nec tamen habet eundem usum circa omnes; & ita est æquale dominium Dei in parietem album, & in albedinem; & tamen potest facere Deus, ut paries albus evadat niger, non tamen potest facere ut albedo evadat nigra. Nempe dominium Dei non extendit se ad usus irrationales, qualis usus dominii Divini esset, si Deo placeret id quod est essentialiter inobedientia, & displiceret id, quod est essentialiter obedientia respectu Dei. Ad secundam Confirmationem dico, posse quidem eandem actionem externam comestionis carnium continuari post mediam noctem feriæ quintæ, quæ actio cæpit ante mediam noctem, non tamen eandem volitionem comestionis, quia volitio post mediam noctem est essentialiter contemptus cognitionis proponentis legem Dei prohibentem, quod non convenit volitioni, quæ fuit ante mediam noctem; unde una ab altera differt specie, ac proinde non potest esse eadem.

Ad quartum. Sententiam Connotatistarum communiter hac ætate rejici testatur P. Haunoldus, qui suam Theologiam novissimè in

Germania impressit, his plane terminis sententiam suam contra Connotatistas proponens libro 1. de Deo, Tractatu 1. cap: 4. Contr: 1. Paragrapho 3. *Ita nunc communiter omnes, postquam videlicet opinio Connotatorum à Literatorum aula recessit.* nos eam impugnamus in principiis philosophicis Disp: 4. Quæst: 2. Vide etiam quæ de hac re dicemus de Sacramentis in p. 3. Qu. 1. Itaq; dicimus, relationem prædicamentalem identificari partim fundamento, partim termino. Verùm hîc similiter discurrere non licet de malitia morali; Hæc enim est difformitas seu dissimilitudo cum lege Dei & dictamine rationis non physica, pertinens ad relationem prædicamentalem, sed affectiva, & vitalis, ideoq; adæquatè identificata actui voluntatis, & pertinens ad relationem transcendentalem. Deinde quamvis ab aliquo teneretur Sententia Connotatistarum in relatione prædicamentali, hic tamen locum non habet. Quia ut dictum est, Malitia non est formalitas contingens actûs interni, qualis est relatio prædicamentalis apud Connotatistas.

Ad quintum. Sententia Oviedi jam est impugnata. Ad rationem illius negatur Antecedens. Probationis distinguo antecedens: Cognitio proponens Malitiam objecti non influit directè in amorem talis objecti, concedo antecedens: non influit indirectè, nego antecedens, & consequentiam. Nempè sunt multi effectus, qui non possunt existere sine suis impedimentis, quamvis hæc solum indirectè influant in existentiam effectus, quatenus scilicet ita requiruntur ad existentiam effectûs, ut

non

non intendendo existentiam ipsius, conferant ipsi aliquod prædicatum intrinsecum, quod acquirit effectus ex eo, quia per seipsum resistit talibus impedimentis. Et ita non potest existere ingratitudo sine beneficio, Laureola Martirii sine Tyrannide, Motus bilancis sursum sine pondere deprimente deorsum. Sic autem etiam nequit existere volitio mala, sine cognitione legis retardante talem volitionem, siquidem ab hac cognitione volitio mala accipit prædicatum intrinsecum contemnentis legem, resistentis tali cognitioni, & superantis talem difficultatem, quàm proponit cognitio. Confirmatur validè hoc ipsum, simulq; doctrina nostra hactenus tradita, Quia omnis actus voluntatis essentialiter tendit in objectum ut cognitum, siquidem objectum voluntatis non est bonum quomodocunq; , sed bonum ut cognitum, ita ut cognitio objecti non se habeat materialiter & concomitanter, sed causaliter & objectivè, licet indirectè ut pote attacta in obliquo per actum voluntatis. Ergo omnis actus voluntatis essentialiter & intrinsecè præsupponit cognitionem objecti, à qua dirigitur: Vel ergo actus voluntatis tendit essentialiter in objectum ut cognitum tanquam prohibitum, & sic est essentialiter & intrinsecè malus: vel tendit essentialiter in objectum ut cognitum tanquam non prohibitum, & sic est essentialiter & intrinsecè bonus, seu non malus, ac proinde actus malus à bono seu non malo differt essentialiter & intrinsecè, nempè per dependentiam à diversis cognitionibus, essentialem ac intrinsecam actibus voluntatis.

Declaratur hoc ipsum ex Logica exemplo Conclusionis. Sicut enim hæc essentialiter & intrinsecè pendet ab assensu præmissarum, quas reflexè attingit conclusio per Ly *Ergo*, nec sufficit purè còéxistere præmissas conclusioni: ita etiam actus malus voluntatis essentialiter & intrinsecè attingit cognitionem objecti prohibiti, dicendo: *Volo hoc objectum quod puto esse prohibitum, vel præceptum*, nec sufficit cognitioni prohibitionis vel præcepti còéxistere actum voluntatis.

Sed insuper dices. Actum intellectûs in materia contingenti esse conformem vel difformem objecto, est denominatio semiextrinseca, desumpta partim ex entitate actûs, partim ex existentia vel carentia objecti, ideoq; actus verus potest transire in falsum, & è converso; Ergo etiam actum voluntatis esse conformem vel difformem regulæ morum cognitæ, est denominatio semiextrinseca, proveniens partim ex entitate actûs, partim ex existentia vel carentia cognitionis proponentis regulam morum. Respondeo negando Consequentiam. Disparitas est, Quia actus intellectûs non dependet essentialiter & per seipsum ab objecto terminativo quod cognoscit, sed tantùm dependet essentialiter ab objecto suo motivo, quod vel per se, vel per speciem suam impressam influit in actum intellectus; Unde non est mirum, quòd manente in intellectu eodem motivo, & variato à parte rei objecto terminativo, puta cursu Petri, possit idem manere entitativè actus, quo Dico *Petrus currit*, possitq; transire de verò in falsum:

falsum: at verò actus voluntatis essentialiter & per seipsum dependet à cognitione qua dirigitur, tanquam à suo principio efficiente, & motivo indirectè attacto, ac proinde variata hac cognitione, non manet idem entitativè actus, ideoq; non potest idem entitative transire de bono moraliter in malum, vel è converso.

QVÆSTIO III.

Vtrum Malitia moralis actûs peccaminosi consistat formaliter in privatione rectitudinis debitæ, identificatæ realiter ipsi actui peccaminoso?

§ I.

Proponuntur rationes dubitandi.

VIdetur prædicta Malitia non consistere formaliter in ulla privatione, vel negatione, sed potius in ipsa positiva entitate actûs mali præcisè, ut sentit Vasquez 2. 2dæ disp: 95. cap: 6. & sequitur Oviedo hic Controver: 5. pun: 7. Arriaga disp. 20. sect: 4. Haunoldus cap. 1. Contr. 4. paragr: 3. Rosmer in suis thesibus pag: 316. Bertholdus pag: 254. Quod ipsum probat Haunoldus. primo paritate duplici. Prima est Quia sicut actus malus injustitiæ excludit actum rectum Oppositum Justitiæ: ita etiam actus rectus justitiæ excludit actum

ctum oppositum malum injustitiæ: Ergo sicut actus rectus non completur formaliter in ratione boni, per exclusionem actûs mali, ita etiam actus malus non completur formaliter in ratione mali, per exclusionem actûs recti, seu per privationem rectitudinis. Altera paritas, est Quia ita sibi opponuntur actus bonus & malus, sicut albedo & nigredo, scientia & error; siquidem per Aristotelem, capite de oppositis; Bonum & Malum morale opponuntur contrariè; Sicut ergo nigrum non completur formaliter per negationem albi, nec error per negationem Scientiæ: ita & actus malus in ratione mali non completur formaliter per negationem actus boni, seu rectitudinis. Unde si per impossibile actûs malus odii Dei, non diceret privationem actus boni, aut si staret cum actu bono, adhuc hominem denominaret formaliter malum moraliter, sicut nigredo etiamsi staret cum albedine, nec diceret privationem albedinis, adhuc subjectum denominaret formaliter nigrum.

Secundò ut arguit Arriaga. Dantur peccata, in quibus æqualis est privatio rectitudinis moralis, & tamen non est æqualis malitia moralis. Et ita pejus est odium, quàm omissio præcepti amoris; pejus odium intensum, quàm remissum; pejus odium mortale, quàm veniale: & tamen in his æqualis est privatio rectitudinis, quia in his quilibet actus malus totaliter privatur rectitudine virtutis oppositæ; quandoquidem privatio consistit in indivisibili. Ergo peccatum Commissionis non consistit formaliter in privatione rectitudinis. In

idem

idem recidit argumentum Vasquez, quod est tale: Extrema vitiosa virtutis moralis, puta Avaritia & Prodigalitas, differunt specie in ratione actus mali, & tamen privatio rectitudinis in utroq; est eadem specie; Quia utrumque privat eadem rectitudine liberalitatis. Ergo actus malus in ratione mali non constituitur formaliter privatione rectitudinis.

Tertio ut arguit Oviedo. Præceptum negativum v. g. non furandi, solam à me exigit negationem furti; Ergo peccatum Commissionis, quod est transgressio hujus præcepti, & formalis oppositio cum eodem, consistit formaliter in positione furti; siquidem negationi furti formalissimè opponitur positio furti. Quare privatio quæ est in actu furti non est privatio rectitudinis positivæ, sed est privatio rectitudinis negativæ, ac proinde est negatio negationis, consequenter est quid positivum.

Quartò ut arguit Quidam. Omnis negatio habet se nonnisi concomitanter & arguitivè ad Ens tale; siquidem supponit quòd ante illam omne Ens sit determinatum, seu quòd omne positivum sit tale, per suum formale complementum in esse tali; alias absq; suo formali nondum esset tale; & sic, si animal Petri nō esset completum & determinatum ad esse Hominis per suum formale, nempe per rationale, non posset verè fundare negationem bovis, vel leonis. Ergo etiam negatio rectitudinis in actu peccaminoso habet se concomitanter & arguitivè ad rationem peccati. Addit arguens huic argumento admirationem, dicitque imperceptibile sibi videri, quomodo actus po-

sitivus malus in suo esse primò essentialiter completur per negationem, cùm negatio nullum habens esse, non potest dare enti positivo aliquod esse.

Quintò. Saltem ista negatio rectitudinis quatenus identificata actui malo, non potest esse formale Constitutivum Malitiæ Moralis actûs, Quia ut arguit idem, talis negatio nihil omnino distinctum afferret præter ipsum esse positivum actûs mali. Ergo frustra dicitur esse formale Constitutivum actûs mali in esse tali. Quod ipsum argumentum sic aliter proponit. Si actus malus completur per id quod in re est suum esse positivum, utiq; completur per seipsum: Sed si completur per negationem identificatam sibi, hoc ipso completur per id quod in re est suum esse positivum actûs: Ergo completur per seipsum.

Sextò. Malitia Moralis debet esse libera, utpote culpabilis & demeritoria; item est prohibita à Deo: Item est motus ab intrinseco: Sed negatio honestatis non est prohibita à Deo, Quia necessario sequitur ad actum positivum; Non est item in se formaliter libera, nec est motus ab intrinseco; Ergo non est malitia moralis.

Septimò. Videtur esse vera Sententia, quòd Malitia moralis actus mali formaliter consistat in aliqua negatione realiter distincta ab actu malo, quam Thomistæ volunt esse à parte rei consequentem ad entitatem actus, jam verò Pater Antonius Perez dicebat esse quandam puram Omissionem rectitudinis oppositæ, ratione sui liberam, quæ sit antecedens à

parte

parte rei ad entitatem actûs mali. Ratio pro hac sententia est: Tum quia hoc videtur esse conformè dictis Patrum asserentium peccatum esse nihil: Tum quia si malitia moralis esset identificata realiter entitati actûs, Deus esset causa peccati, sicut est causa omnis entitatis positivæ: Tum Quia, ut dicebat Perez, Omne bonum transcendentale, est id quod est prudenter amabile etiam à Deo: sed nulla Malitia Moralis est prudenter amabilis, nec est amabilis à Deo: Ergo nulla malitia est bonum transcendentaliter, adeoq; non identificatur à parte rei enti positivo, quod convertitur cum bono transcendentali.

Octavò. Non potest explicari, quâ rectitudine debitâ privet formaliter malitia moralis. Nam ut arguit Arriaga, aliquando actus malus non privat ulla rectitudine morali debita; quando enim aliquis odit Deum, cùm hîc & nunc non tenebatur ad eliciendum actũ amoris Dei, nec ad ullum actum honestum, certè tunc actus odii Dei malus, nulla privat rectitudine morali debita, quia hic & nunc nulla rectitudo moralis debebat dari in peccante, siquidem tunc odium Dei vitari poterat, non solùm per actum honestum, sed etiam per actum in individuo, aut saltem in specie indifferentem; immo huic præcepto negativo Deum nunquam odio habendi, satisfit aliquando per actum venialiter malum, nempe per talem: *Nolo hîc & nunc Deum odisse; sed potius volo me impendere studiis propter vanam gloriam.* Ergo odium Dei privans illo actu, quo satisfit præcepto, Deum non habendi odio, non

non privat ulla rectitudine morali debita, ac proinde in tali privatione non consistit peccatum.

Nono. Non potest explicari, cuinam subjecto deberet inesse rectitudo ista, quâ privat actus malus, v. g. Odii Dei; Vel enim deberet inesse ipsi actui malo odii divini; & hoc dici nequit, Quia actus voluntatis malus, qui per seipsum est liber, est irrectificabilis, cùm sit ipsi essentialis sua malitia moralis; ac proinde si odio Dei deberet inesse rectitudo, deberet ipsi inesse Chimæra: vel ista rectitudo deberet inesse operanti, non autem actui malo: Et hoc etiam dici nequit, quia cùm actus Odii Dei per seipsum sit malus moraliter, & ista malitia moralis sit privatio rectitudinis, & consequenter huic actui debuit inesse rectitudo: Sicut quia in oculo est privatio visus, oculo debuit inesse visus. Nulla ergo privatio rectitudinis debitæ constituit moralem malitiam.

Respondetur. Quæstio præsens solùm fit de peccato actuali Commissionis; nam peccatum actuale Omissionis, certum est apud omnes, quòd formaliter consistat in aliquo negativo, nempe in omissione actus præcepti. Malitiam ergo moralem peccati actualis commissionis aliqui quos retulimus, formaliter constituunt in positivo, aliqui ut Suarez, Molina, Valentia, & alii apud Oviedum, in negatione, seu privatione, quam negationem rursus aliqui à parte rei distinguunt ab actu malo, aliqui solùm per rationem; Aliqui dicunt esse à parte rei antecedentem ad actum malum, aliqui conse-

consequentem. Nostra media sententia est, hanc malitiam realiter consistere in positivo, formaliter in negativo, quod antequam distinctè exponatur, & probetur, sit.

§ II.

Præmittitur Principium Philosophicum de Negationibus & Privationibus.

DIctum est tota disp: 2. de principiis Philosophicis, Negationes & Privationes rerum activè sumptas, esse in re indistinctas ab aliquo positivo impedimento rei negatæ, ipsam verò rem negatam, ut denominatam extrinsecè à tali positivo impedimento, esse negationem passivè sumptam. Hanc sententiam dicit esse *admodùm famosam* Haunoldus lib: 2. de Actibus humanis tract: 1. cap: 3. Controv: 5. qui proinde sibi contradicit, cùm hic eandem sententiam vocat singularem, nec minus falluntur alii, qui eam novitatis arguunt. Profectò isti faciles sententiarum censores, non ex integro legerunt, aut intelligere noluerunt Augustinum, Divum Thomam, Aristotelem & alios antiquos Doctores, qui apertè tradiderunt nostram sententiam. Nam Aristoteles lib: 10. Metaphysicorum cap: 4. aliàs 8. textu 56. ita dicit: *Omnis contrarietas habet alterius contrariorum privationem, inaequalitas aequalitatis, dissimilitudo similitudinis, vitium virtutis.* Et paulò post: *Quare manifestum est, quòd semper alterum contrariorum, secundum privationem dicitur.* Unde

liber. arbitr. Cap: 15. ita dicit: *Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca Vitium.* Ubi ut vides juxta Augustinum, cum vitio quòd est sub genere positivi habitus, per identitatem & affirmabilitatem veram, miscetur defectus, seu negatio perfectionis. Et lib: contra Epist: fundam: Manich: cap: 30. ita loquitur: *Vitupero tecum pestem, cæcitatem, immanitatem, &c: Lauda tu mecum in illis speciem, distinctionem, ordinem, &c. Sic intelligerent Manichæi, si tamen sine pertinacia vellent attendere, bona & mala se miscere.* Ubi ut vides, Augustinus, cæcitatem, quæ utiq; est privatio, necnon alia mala, quæ juxta ipsum, ut mox videbimus, sunt privatio boni, expressè asserit misceri cum bono, quod utiq; est ens positivum. Est igitur nostra Sententia identificans negationem cum positivis non singularis, nec nova, sed Aristoteli, Augustino, ac D. Thomæ satis familiaris, & antiquitate celebris, ut meritò, Citatus Pater Esparza Quæst: illa 4. de Virtutibus moralibus graviter invehatur in nonnullos Recentiores nobis adversos, ubi dicit *illos imaginatione deludi, cùm frustra multiplicant nescio quas entitatulas aut semientitatulas aut verius larvas entium, juxta multiplicitatem vocum, quibus nominantur possibilitates, Futuritiones, Suitates, Moralitates, Carentiæ, &c. & quidem hoc faciunt cum tanta præsidentia, ut nullam in contrarium revereantur authoritatem, aut quamlibet subruant violentis glossis, neq; demonstrationibus cedant, ad quas nec advertere animum volunt, vivantq; contenti suo & juvenum tenuiorum quorumcunq; plausu, quibus imaginatio dominatur, & sic triumphent derideantq; Veritatis*

lentis patrare miracula, præstat immediatè & quidem indispensabiliter effectum formalem visus quatenus exclusi, seu cæcitatis in oculo, sic de omnibus aliis negationibus. Ergo positivum Essentiale impedimentum alterius rei, est Causa formalis à parte rei, illius alterius rei quatenus exclusæ, sive à possibilitate, sive ab existentia, id est quatenus vel impossibilis, vel non existentis. Major est evidens, quia continet definitionem Causæ formalis, discretivam ipsius à Causa Efficiente, aliisq; causis extrinsecis; quod ipsum ostendit inductio. Minor [illegible]im patet. Et quidem quod v. g. inter decretum Dei nolitivum alterius solis, & inter ipsum solem quatenus exclusum ab existentia, nihil à parte rei mediet positivum, dans denominationem alterius solis exclusi, (idem dic de aliis positivis rerum impedimentis,) patet: Quia alioquin hoc positivum medium deberet produci per tale decretum Nolitivum alterius Solis, ut hoc decretum illo mediante excludat alterum solem; & tamen decretum Nolitivum, quatenus tale, non est productivum ullius positivi, quia potius claudit, non aperit fontem Divinæ Communicationis ad extra, unde emanant omnia positiva. Quod autem etiam nullum abusivum à parte rei mediet, inter tale decretum, & alterum solem, quodq; det immediatè alteri soli denominationem exclusi, (quæ Sententia est nova quorundam Recentiorum, & inventa primum à Patre Benedicto Robles, ut testatur P. Antonius Perez de Scientia Dei disp. 3. cap. 4. n. 129.) probatur. Tum Quia hoc Ens abusivum

est denominatio activa visi, ipsum autem objectum quatenus ab hac visione denominatur visum, est visio passiva.

Hoc totum ulterius declaratur in aliis exemplis. Sicut enim distinctio seu forma negans à parte rei Petrum esse Paulum, est ipsa entitas Petri, Negatio autem Passiva est ipse Paulus, quatenus negatus per entitatem Petri: Et sicut Creatura per seipsam immediatè negat perfectionem infinitam, hæc autem perfectio quatenus exclusa per Creaturam, est negatio passiva perfectionis infinitæ: Ita cur de omnibus aliis negationibus hoc ipsum dici non possit? Potissimum autem paritas urgetur contra eos qui nobiscum tenent, Ens purè possibile esse denominationem extrinsecam ab Omnipotentia. Sicut enim forma extrinseca denominans purè possibile, seu possibilitas activa formalis, est Omnipotentia, ipsum autem possibile, seu possibilitas passiva, est v. g. ipse Antichristus ab intellectu Conceptus, quatenus ab Omnipotentia denominatur extrinsecè esse quid possibile, à qua præscindendo, ille secundum se spectatus præscindit à ratione possibilis & impossibilis, solùmq; habet rationem cogniti: Ita cur dici non possit? quòd forma denominans extrinsecè alterum solem non existentem, seu negatio activa formalis alterius solis, sit decretum Dei nolens alterum solem? jam vero negatio passiva alterius solis, sit ipse alter Sol, quatenus denominatur extrinsecè non existens à tali decreto, qui alter Sol præscindendo ab hoc decreto, & secundum se spectatus, est tantùm purè possibilis, nec habet

mors non habeat Essentiam, existentiam, purè malam, seu separatam ab omni bono, & productam à malo principio, ut volebant Manichæi, imò nec abusivam ut volunt recentiores; Item quòd mors formaliter non consistat in aliquo positivo, ut volunt alii, sed potius quòd formaliter consistat in aliquo prædicato negativo vitæ, quod prædicatum identificatur quidem in re seu materialiter alicui positivo impedimento vitæ, habenti Essentiam & Existentiam, ac indistincto ab aliquo bono, formaliter tamen, solùm illi superaddit nomen mentale, id est conceptum formalem negativum. Et in hoc sensu dicit etiam Augustinus, quòd *Deus tenebras non fecerit*, *quòd mors non sit ex genere Contrariorum, quæ, existentis substantiæ oppositione se perimunt, quòd malè cogitetur, nihil, esse aliquid*, quòd deniq; *Mors ex consuetudine tantùm dicatur esse.* Hæc nimirùm dicta ita intelligenda sunt, quòd videlicet Mors, tenebræ, & similia, in sensu formali non sit aliqua entitas, multominùs substantia distincta ab omni bono, sed sit mera privatio boni. Quæ explicatio manifestè probatur ex iisdem Augustini textibus, qui nobis objiciuntur. nam Tom: 6. contra Felicianum libro unico prope finem, cùm dixisset S. Doctor, quòd Sol *faciat noctem subtrahendo luminis diurni copiam*, addit *non in se recipiendo substantiam noctis*, Ubi ut vides supponit impugnatq; sententiam Manichæorum, dicentium, noctem esse quandam substantiam receptam in Sole purè malam, ideoq; statim subjungit, *Unde & Manichæorum non irreligiosam tantùm, verùm etiam stul-*

am stultam divisionem, qua bona à malis æquè existantibus, nituntur separare substantiis, plerumq; confundimus, ostendentes eis luminare majus, quo fieri novimus diem, & cogentes ut similiter nos docerent, quod esset, si dictu fas est, Tenebrale majus, quo substantialiter fieri crederemus & noctem. En manifestè S. Doctor, noctem seu privationem lucis, illi tantùm negant enti positivo identificari, quòd esset separatum ab omni ente bono, & quod esset *Tenebrale*, hoc est, quod esset substantia, nullum habens aliud prædicatum, nisi hoc quòd est præstare tenebras. Id autem nos non dicimus, qui privationem unius boni, semper identificamus alicui alteri bono opposito, habenti aliud officium, quàm excludere suum oppositum. Ergo nobis non adversatur Augustinus. Imò nostram sententiam aperte docet de tenebris, dum in 99. ex utroq; mistis, tenebras à Deo factas vocat *Molem terrenam & aquosam, propter Crassiorem corpulentiam;* quæ est ipsa nostra Sententia, privationem lucis activam docens esse obstaculum aliquod corporeum inter corpus luminosum & nostrum aspectum. Præterea idem Augustinus alicubi quidē negat tenebras factas esse à Deo, alicubi verò affirmat, ac proinde intelligendus est affirmare in sensu materiali, & identico, negare in sensu formali. Unde tum alibi, tum potissimùm in libro de natura boni, quoties dicit, *Mala non esse à Deo*, ferè semper utitur reduplicatione, *In quantum mala sunt*, hoc est, in quantum sumuntur in sensu formali pro privatione boni, quâ etiam reduplicatione ferè semper utitur D. Thomas lib: 3. contra gentes dum

ait de

ait de malo. Tandem idem Augustinus supra relatus, cùm expresse dicat contra Manichæos bona & mala se miscere, malum autem dicat esse privationem boni, apertè docet Privationem unius boni, identificari alteri bono, seu enti positivo. Contra hanc doctrinam ultra ea ad quæ respondimus in principiis Philosophicis.

Opponit aliquis doctus Professor: Impossibile est ut esse sui v. g. hominis, sit non esse alterius v. g. lupi, quòd tamen nos admittimus. Probatur assumptum. Tum Quia sicut esse Hirci, repugnat ut sit esse Cervi: ita repugnat ut esse hominis sit non esse lupi. Tum quia hoc modo posset salvari distinctio Virtualis intrinseca, vel formalis ex natura rei, dicendo, Quòd animal v. g. Petri sit esse sui, & non esse rationalis. Tum quia esse hominis existit cum esse lupi, at verò esse & non esse non possunt sibi coëxistere.

Respondeo. Hæc omnia retorqueri in negatione radicali hominis quàm oppositi dicunt identificari cum esse leonis. Directè autem respondeo negando assumptum. Ad primam ejus Probationem, nego paritatem: Nam si esse Cervi esset esse Hirci, hoc ipso de una entitate Hircocervi verificarentur duo prædicata contradictoria respectu ejusdem realiter: At verò, cùm esse hominis est, non esse lupi, dicuntur prædicata contradictoria de eodem quidem homine, sed respectu realiter distinctorum, nempè, esse dicitur respectu hominis, non esse respectu lupi, sicut Nanus dicitur magnus respectu formicæ, & non magnus respectu gi-

ctu gigantis. Hinc etiam patet responsio ad secundam probationem; quia si animal Petri esset esse sui, simulq; non esset rationalis, dicerentur de eodem animali Petri prædicata contradictoria respectu ejusdem realiter entitatis, solùm virtualiter, vel formaliter ex natura rei distinctæ, quòd tamen repugnare alibi probatum est. Hoc autem non sequitur cùm homo est esse sui, & non esse lupi Ad tertiam probationem dico, per nos esse hominis est non esse lupi quoad identitatem, non verò quoad existentiam in rerum natura. Ex quo patet etiam responsio ad illud argumentum: *Homo est negatio Dei; sed datur Homo ergo datur negatio Dei.* Respondeo enim, hominem esse negationem Dei exclusivam identitatis inter hominem & Deum, & ista negatio datur defacto; Sed falsum est hominem esse negationem exclusivam existentiæ Divinæ: talis enim negatio nulli enti à parte rei existenti identificatur, sed tantùm enti ficto, ut jam dicam.

Opponit deinde. Negatio omnium entium, seu Entis ut sic, vel identificatur alicui enti, & sic identificatur suo contradictorio, vel nulli enti identificatur, & sic falsa est nostra positio.

Respondeo. Negatio omnium entium, adeoque etiam ipsius Dei, cùm sit chimerica, nec detur à parte rei, non identificatur etiam ulli enti reali, quòd sit à parte rei: identificatur tamen enti sibi proportionato, nempe enti ficto, solùmq; habenti esse objectivè in Intellectu fingente: hoc autem ens in meis principiis est collectio omnium entium realium nõ

secun-

ſecundùm ſe ſumpta, ſed quatenus ſubſtat cognitioni eſſentialiter falſæ, neganti fallò exiſtentiam de tali collectione. Porrò contradictorium hujus chimeræ, eſt aliquod Ens affirmatum verè ut exiſtens; hæc autem contradictoria patet eſſe diſtincta ita ſicut hæc: *Nullus homo currens, aliquis homo currens.* Ex his ergo manet declaratum principium noſtrum de negationibus quo ſuppoſito ſit.

§ III.

Reſolvitur Quæſtio aliquot Propoſitionibus

PRopoſitio I. *In malitia morali peccati actualis Commiſſionis, per identitatem realem & Objectivam miſcetur aliquod prædicatum poſitivum cum negativo,* ita ſicut miſcetur ſimiliter in diſtinctione duorum entium poſitivorum, & ſicut miſcetur in Uno, & in creatura quatenus imperfecta.

Probatur. Quia Malitia moralis actualis Odii, eſt illa vitalis ac libera fuga voluntatis, quæ Deo diſplicet, & quam Deus punit: Hæc autem fuga in re & objectivè eſt aliquid poſitivum, cùm ſit actus vitalis liber; ſimul tamen in re & objectivè eſt quid negativum, quia hæc fuga vitalis ac libera per ſeipſam immediatè, nullo etiam abuſivo à parte rei ſuperaddito, excludit à parte rei, negatq; rectitudinem moralem poſitivam, non ſecus ac entitas Petri excludit identitatem cùm Paulo, & creatura excludit perfectionem ſummam: Quòd

Quod autem sic excludit aliquam rem est negatio illius ut dictum est. Ergo in Malitia Morali actuali miscetur per identitatem prædicatũ positivũ cum negativo, ita ut eadẽ entitas odii Dei, quatenus ponit seipsam, estq; conceptibilis conceptu affirmativo, sit quid formaliter positivum; quatenus autem excludit oppositam sibi rectitudinem, estq; conceptibilis conceptu negativo, sit quid formaliter negativum alterius: Sicut idem Ens, ut est conceptibile relatè ad appetitum, est formaliter bonum. Ubi ut vides in actu odii Dei non est affirmatio & negatio ejusdem, sed diversorum, adeoque nulla est contradictio.

Propositio II. *In actu moraliter malo, ita per identitatem realem miscetur positivum prædicatum cum negativo, ut notabilissimè præponderet negativum positivo.*

Probatur. Quæ Entitas majorem notabilissimè bonitatem excludit seu impedit, quàm ponat, in illa entitate præponderat notabilissimè exclusio, seu negatio boni, supra bonum positivum, quod per illam entitatem ponitur: siquidem negatio sicut esse suum & differentiã accipit à forma, quàm negat, ita ab eadẽ forma accipit suam æstimabilitatẽ, ac potioritatẽ, ita ut quo forma negata per aliquã negationẽ est potior, & æstimabilior quàm alia forma posita, eò ipsa quoq; negatio formæ potioris, sit potior, quàm forma ignobilior posita; qua de causa præponderat negatio vitæ, auro, nec per aurum compensari potest, & sic de cæteris. Atqui actus moraliter malus majorem notabilissimè excludit bonitatem, quàm ponit; po-

nit e-

tit enim solam delectabilitatis aut utilitatis bonitatem, excludit autem & negat bonitatem honestatis; jam verò bonum honestum notabilissimè præponderat bono delectabili & utili, cùm bonum honestum sit altioris generis, & plus participet de bonitate Divina, cujus voluntati est conforme. Ergo in actu moraliter malo præponderat notabilissimè negativum prædicatum supra positivum.

Confirmatur hoc ipsum amplius ex eo: quia in actu moraliter malo v. g. Odii Dei, illa bonitas utilitatis & delectabilitatis est tam parva, ut ab appetitu recto & prudenti nunquam & nullibi sit eligibilis, ut patet, ac proinde pro nihilo æstimatur secundum rectam intentionem, estq; proinde respectu rectæ rationis & appetitus prudentis perinde, ac si esset purum nihil. Ergo in actu moraliter malo notabilissimè prævalet negatio supra bonitatem, & consequenter supra entitatem positivam, quæ convertitur cum bonitate.

Propositio III. *Malitia Moralis actûs peccaminosi, realiter, immò & formaliter ex parte objecti, consistit in positivo, formaliter tamen ex parte actûs consistit in aliquo negativo;* eo modo quo improducibilitas Patris æterni, & similia plurima, juxta sententiam valdè communem, realiter & formaliter ex parte objecti cõsistunt in positivo, formaliter ex parte actus in negativo.

Probatur primò authoritate Sanctorum Patrum, qui aliquando quidem dicunt peccatum actuale esse actum positivum, sæpius tamen & per terminos qui indicant sensum formalem, dicunt esse privationem boni. Ergo juxta af-

sertio-

ſertionem noſtram conciliari debent. Antecedens probatur. Nam imprimis Divus Auguſtinus, dicit quidem *peccatum eſſe dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, Et alibi de Gen. ad lit: cap: 1. dicit: *peccatum eſſe pravum liberæ voluntatis aſſenſum, dum inclinamur ad ea, quæ juſtitia vetat.* Cæterùm nihil frequentius eſt apud Auguſtinum, quàm malum conſiſtere in privatione. Ita dicit lib 3. Confeſſionum 7. *Non noveram malum, non eſſe, niſi privationem boni, uſq; ad quòd omnino non eſt.* Et in Enchiridio ad Lauren: cap: 11. *Quid autem eſt aliud malum*, (en loquitur in ſenſu quidditativo,) *niſi privatio boni? nam ſicut corporibus animalium nihil aliud eſt morbis affici, quàm ſanitate privari &c. ita etiam animorum quæcunq; ſunt vitia, naturalium ſunt privationes bonorum.* Unde ſicut morbus materialiter conſiſtit v.g. in nimio calore, formaliter autem conſiſtit in privatione; ita & vitium. Et ibidem cap: 24. *Quod eſt primùm malum Creaturæ rationalis, id prima privatio boni.* Et lib: de Fide ad Petrum cap: 20. *Omnis creatura in tantùm mala dicitur*, (en formalitas mali ex parte actûs,) *in quantum bonum ejus minuitur, malū enim nihil aliud eſt niſi boni privatio.* Et lib: 11. de Civit: 9. *Amiſſio boni, mali nomen accepit.* Et ibidem cap: 22. *Nomen hoc malum non eſt niſi privationis boni:* Unde cùm nomina rerum ſubſtituantur conceptibus formalibus, patet juxta Auguſtinum, conceptum formalem *mali* cujuſcunq;, ac multo magis mali moralis, eſſe negativum. Omitto multa ſimilia in libris S. Auguſtini, quæ poſſunt facilè inveniri.

Venio ad S. Thomam, hic quoq; dicit prima ſe-

ma secundæ Quæst: 81. artic: 1. *Peccatum non esse puram privationem, sed factum debito ordine privatum.* Ubi ut vides peccatum realiter constituit in facto, formaliter autem in privatione ordinis. Et 1. parte Quæst: 48. *Nullum Ens dicitur malum in quantum Ens, sed in quantum caret quodam esse.* Et 1. 2dæ. Quæst: 72. art: 9. ad primum: *Malum in quantum hujusmodi* (en sensum formalem) *privatio est.* Et 1. parte Qu.14. artic. 10. *Malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est* (en conceptus primarius & definitivus mali) *quòd sit privatio boni, & sic nec definiri nec cognosci potest, nisi per bonum.* Et Qu: 1. de malo art: 1. Cùm ex professo quærit, *Utrum malum sit aliquid,* ita sibi respondet: *Malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali,* (nempe materialiter,) *& hoc aliquid est: Alio modo potest intelligi ipsum malum* (nempe formaliter) *& hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni.* Probatq; hoc ipsum ibi S. Doctor, Quia si malū esset aliqua res nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur, & sic nō haberet aliquā actionem, nec motum; Unde concludit: *Oportet ergo, quòd malum opponatur ei quod est esse, & sic non potest esse aliquid sicut & hoc quod est esse cæcum non est aliquid.* Unde sequitur quod sicut cæcitas formaliter in privativo consistit, ita & malitia. Tandem lib: 3. contra Gen: cap: 6. *In privatione sic accepta est ratio mali.*

Eodem modo loquitur S. Dionysius cap: 4. de Divinis nom: *Malum non est aliquid.* Et ibidem. *Malum infirmitas est, & imbecillitas, ac pri-*

vatio aut scientiæ, aut fidei, aut appetitus, aut actionis. Similiter Damasc: lib: 4. de fide Cap: 2. dicit: *Malum nihil aliud esse quàm privationem boni.* Hæc tam clara effata; videamus quàm extortè explicent quidam, nonnisi ad tuendum oppositum. Inprimis Bertholdus dicit, Peccatum à Sanctis Patribus asseri privationem, per ordinem ad effectum, quia efficit in nobis privationem gratiæ. Sed quis non videat, hanc explicationem esse violentam; quis enim de Petro, propterea quia efficeret privationem vitæ alienæ, aut suadendo, moraliter causaret in alio privationem gratiæ, diceret, *Petrus nihil aliud est, nisi privatio vitæ alienæ vel gratiæ: Privatio vitæ alienæ vel gratiæ, Petri nomen accepit, de ratione Petri est esse privationem gratiæ vel vitæ, Petrus non est aliquid &c.* Et alia hujusmodi quæ Sancti Patres dicunt de malo. Sanè si hæc dicuntur de Peccato, quia efficit privationem gratiæ, etiam de Deo dici possent, nam & Deus hanc privationem efficit. Deinde, S. Augustinus malum animi dicit esse ita privationem, sicut morbus est privatio sanitatis, Et S. Thomas dicit, Malum ita esse privationem, sicut cæcitas est privatio: at morbus, & cæcitas, sunt privatio non effectivè, sed per realem identitatem: Ergo & malum similiter est privatio per Sanctos Patres. Præterea S. Thomas dicit, nullum ens in quantum ens dicitur malum, at verò ens in quantum ens potest efficere privationem, puta potest occidere, excæcare: Ergo juxta S. Thomam, malum non est id quod efficit privationem, sed potius est id quod identificatur privationi.

Expli-

Explicat rursus Bertholdus aliter, dicitq; describi à Sanctis Patribus Peccatum per privationem, tanquam per rationem nobis notiorem, sicut describitur ab Aristotele materia prima per negationes, aut sicut solet explicari Immensitas. Sed contra est: tum quia de materia prima, aut immensitate nunquam dicitur, sicut de malo dicunt Sancti Patres, Negatio quantitatis & qualitatis,materiæ nomen accepit; nullum ens in quantum tale dicitur materia prima, aut immensum; Materia prima non est aliquid,sed est ipsa negatio formæ: Materia aut immensitas opponitur ei, quod est esse &c. Tum quia malum à Sanctis Patribus dicitur ita esse privatio, sicut morbus, cæcitas, quæ utiq; non per accidens explicantur per negationem, sed per se, nec materia prima aut immensitas explicantur ad instar morbi vel cæcitatis.

Explicat Haunoldus tertiò, dicitq; Sanctos Patres abstraxisse à Scholasticis subtilitatibus, ac proinde dicit eos posse intelligi de privatione radicali, vel consequente. Sed cùm S. Augustinus, & D. Thomas omnia subtiliter tractantes ubiq;, & hic etiam, propositis sibi quæstionibus ex professo, an malum sit aliquid, dicunt toties, & quidem cum reduplicationibus, malum qua malum non esse ens, sed privationem quæ mali nomen accepit, quomodo præsumi potest, eos abstraxisse à subtilitatibus Scholasticis? Deinde cùm dicit S. Thomas, de ratione mali est quòd sit privatio boni, sine qua definiri non potest, quomodo hoc intelligi potest de privatione antecedente vel con-

sequenle malum? Cùm id quod est de ratione alicujus, estq; ipsius definitio, utiq; non est antecedens, nec consequens? Fateor quidem Patres non ita loqui rigorosè, ut velint malum consistere in pura negatione, & puro nihilo distincto realiter ab omni ente ut optimè dicit Cardinalis Pallavicinus nostræ sententiæ Patronus, sed potius volunt hanc privationem realiter identificari enti: Sicut potentiæ peccandi identificatur impotentia: Verùm hoc ipsum colligitur ex reduplicationibus illis, quibus dicunt Patres, *Malum quà malum, non est aliquid; est factum quatenus privatum ordine &c.* Cæterum quòd Patres privationem velint esse antecedentem vel consequentem ad rationem mali, hoc ex dictis allatis Patrum non colligitur, sed potius oppositum.

Explicat quartò Roimer, dicitq; non loqui Patres de Conceptu essentiali & definitivo peccati, sed tantùm ab illis peccatum vocari nihil, id est vile & contemptibile. Sed hæc explicatio non indiget refutatione, cùm pateat ex locis citatis, non hoc tantum asseri à D. Thoma, & S. Augustino, sed potius proposita sibi quæstione, an sit aliquid malum, asserit de *ratione ejus esse privationem boni, sine qua definiri non potest.* Concluditur ergo, Sanctorum Patrum authoritatem manifestè stare pro nostra sententia, nec illam sufficienter posse ab adversariis explicari. Ultra tamen hanc authoritatem.

Probatur secundò ratione Assertio ex dictis, hoc modo. Quando aliqua denominatio est in genere moris, & in ea ita miscetur per identitatem rea-

tem realem prædicatum poſitivum cum negativo, ut notabiliſſimè prævaleat negativum, adeo ut poſitiva bonitas quæcunq; eſt in tali denominatione, à nullo appetitu recto unquam ſit amabilis, tunc talis denominatio realiter quidem, & formaliter ex parte objecti conſiſtit in poſitivo, formaliter tamen ex parte actûs conſiſtit in negativo. Quod ipſum probatur: Tum quia, ſicut in phyſicis, denominatio mali ſumitur ex ſingulis defectibus totiùs, & multò magis ſumitur à potiori defectu, ut oſtendit inductio: ita multò magis in moralibus, denominatio negativa ſumi debet, ex modo noſtro concipiendi, à defectu notabiliſſimè prævalente prædicati negativi. Tum quia, talia prædicata poſitiva, quæ ratione admiſti prædicati negativi prævalentis, non ſunt ab ullo appetitu recto unquam appetibilia, perinde ſe habent reſpectu talis appetitus, ac ſi eſſent purum nihil, ſeu pura negatio, ac proinde meritò ab intellectu exprimuntur & explicantur ad inſtar puræ negationis, dicunturque formaliter ex parte actûs conſiſtere in negativo. Sic ſtabilita majori, ſubſumitur minor: Atqui malitia moralis actûs eſt denominatio in genere moris, ut patet; & in hac denominatione miſcetur per identitatem realem prædicatum poſitivum cum negativo, ut dictum eſt in propoſitione prima; inſuper in eadem denominatione prævalet notabiliſſimè negativum, & prædicata poſitiva, quæ ſunt in hac denominatione, non ſunt unquam ab ullo appetitu recto appetibilia, ut etiam probatum eſt in propoſitione ſecunda: Ergo Malitia

Moralis actûs realiter quidem, & formaliter ex parte objecti consistit in positivo, formaliter tamen ex parte actûs consistit in negativo.

Respondet quidam negando majorem, & ad eam infringendam dat plures instantias. Primò enim in sensitivo miscetur carentia rationalitatis præponderantis, & tamen sensitivum non consistit formaliter in negativo. *Secundò.* Grammaticus dicit carentiam Rhetoricæ præponderantis, & tamen non consistit formaliter in negativo. *Tertiò* actus probabilis, dicit carentiam certitudinis præponderantis, & tamen non consistit formaliter in negativo. *Quartò.* Propositio affirmativa particularis dicit carentiam Universalis negativæ præponderantis, ut pote universalis, & tamen non consistit formaliter in negativo. *Quintò.* Turpitudo negat formositatem præponderantem, aqua vinum præponderans, prodigalitas liberalitatem; nec tamen hæc omnia formaliter consistunt in negativo. *Sextò.* Venenum ita negat cibum & potum sanum præponderantem, ut à nullo prudenter sit appetibile, & tamen non consistit formaliter in negativo. Deniq; in moralibus potentia peccandi negat impeccabilitatem præponderantem, nec est prudenter unquam eligibilis, & tamen non consistit formaliter in negativo.

Verùm hæ instantiæ relinquunt inconcussam majorem nostram. nam inprimis in omnibus istis instantiis non est denominatio in genere moris, excepta sola prodigalitatis denominatione, quæ cùm sit moraliter mala non debuit pro instantia poni, siquidem est in quæ-

stione

stione præsenti. Unde etiam ipsa potentia proxima peccandi est de linea Entis physici, cùm nihil aliud sit quàm potentia volitiva, cognitio indifferens, & similia quæ sunt physica. Deinde in aliquibus allatis exemplis non invenitur negatio seu exclusio alterius, sed tantùm præcisio: nec enim sensitivum ut sic negat rationalitatem, sed ab ea præscindit, statq; cum illa in homine, nec Grammatica excludit Rhetoricam, sed cum ea stare potest ut patet. Jam in aliis exemplis, forma exclusa est quidem præponderans suo contrario positivo, secundùm se considerato, non tamen relatè ad subjectum, prout hîc & nunc consideratum. Et ita certitudo est melior cognitione probabili, secundùm se sumpta, non tamen relatè ad intellectum prout hîc & nunc informatum solis motivis probabilibus, cui prout sic spectato, non est bona, sed potius chymerica est certitudo, cùm ex præmissis probabilibus implicet sequi conclusionem certam. Eodem modo intellectui quandoq; melius est habere cognitionem particularem affirmativam, quàm oppositam Universalem negativam, puta melius est dicere, *Aliquis homo est doctus*, quàm dicere, *Nullus homo est doctus*: Hæc enim secunda propositio est falsa, ac proinde mala intellectui, cujus finis est Veritas.

Item homini prout subest tali concursui causarum secundarum, melius est esse turpem, quàm pulchrum: quia in talibus circumstantiis pulchritudo est contra exigentiam causarum secundarum. Similiter materiæ prout talibus dispositionibus affectæ, melius est habe-

At verò peccatum ita excludit rectitudinem moralem, ut nunquam à nullo appetitu recto, etiam Divino, sit volibile: Ergo specialis est ratio Cur peccatum consistat formaliter in negativo.

Fortè Urgentius aliquis sic opponere posset contra probationem nostram. Quando aliqua prædicata rei miscentur per identitatem, illud potius prædicatum, rem formaliter ex parte actûs constituit, quod primò ratione nostra eam discernit ab omnibus aliis, quodq; ex modo nostro concipiendi est radix reliquorum prædicatorum rei; Qua de causa non risibile, sed rationale constituit formaliter hominem. Atqui peccatum actuale Commissionis, primò ratione nostra discernit ab aliis omnibus illa positiva tendentia in objectum contra rationem, & hæc tendentia positiva ex modo nostro concipiendi est radix exclusæ rectitudinis moralis: Ergo hæc potius tendentia positiva formaliter ex parte actûs constituit peccatum actuale Commissionis, non autem exclusio rectitudinis.

Respondeo, majorem esse veram ad summum in denominationibus positivis, & illis negativis, in quibus prædicatum primò discretivum, & radix reliquorum, non habet se ita, ut non sit eligibile unquam secundùm rectam rationem, nec perinde se habet ac si esset pura negatio; secus autem accidit in denominatione peccati Commissionis, ubi tendentia illa dissona rationi in objectum, est perinde ac si esset pura negatio, ac proinde concipitur per ordinem ad hanc puram negationem, seu ad

instar ipsius, conceptu negativo, ita ut omnis quæ est in hac tendentia positivitas contemnatur ab intellectu, rectè apprehendente, sicut revera contemptibilis est ab omni appetitu rectè eligente.

Ultra hæc, probari potest breviter, & expeditè nostra assertio hoc modo. Omnis imperfectio ut imperfectio est, formalissimè consistit in negatione perfectionis: atqui malum præsertim morale, ut malum est, est imperfectio quà imperfectio: Ergo malum morale quà malum est, consistit formaliter in negatione alicujus perfectionis. Major patet: Tum quia, ipsum nomen imperfectionis exprimit negationem perfectionis: Tum quia conceptus formalis imperfectionis salvatur in morte, cæcitate & aliis quæ juxta adversarios sunt puræ negationes, expertes omnis positivitatis, idq; ideo quia tales denominationes negant perfectionem aliquam, quod signum est conceptum formalem imperfectionis consistere in negatione perfectionis. Minor etiam patet: Tum quia malum morale qua tale, utiq; subjectum, cui inest, denominat formaliter imperfectum, ac proinde est imperfectio. Tum quia falsum est, quòd malum morale sit perfectio moralis, falsum etiam est quòd sit indifferens ad perfectionem moralem & ad imperfectionem moralem: Ergo verùm est, quòd malum morale quâ tale, sit imperfectio moralis: nam omnis actus humanus liber, cui soli identificatur malum morale actuale, vel est perfectus moraliter, vel imperfectus moraliter, vel ad utrumq; indifferens, nec inter hæc medium excogitari potest. Ex his

Ex his ergo habetur, malitiam moralem actûs peccaminosi non consistere formaliter ex parte actùs in positivo, non consistere etiam formaliter in negatione à parte rei antecedente, vel consequente actum malum, sed potius consistere realiter & objectivè in positiva entitate actûs mali, formaliter autem in negatione honestatis identificata à parte rei eidem actui malo.

§ IV.

Respondetur ad argumenta initio Quæstionis proposita.

AD *primùm.* Patet ex dictis, longè aliter excludi actum bonum per malum, quàm excludatur actus malus per actum bonum: quia actus malus excludit bonum, ut præponderantem sibi, respectu cujuscunq; subjecti, & in quibuslibet circumstantiis, ac insuper actus malus excludens perinde se habet, ac si esset pura negatio, in ordine ad amorem prudentem: hoc autem modo actus bonus non excludit malum, ut patet. Eadem disparitas procedit etiam de nigredine excludente albedinem, & de errore excludente notitiam qualemcunq; veritatis: Unde hæc possunt aliquando considerari sub conceptu positivo. Quanquam & nigredinem, citatus Aristoteles vocat aliquando privationem albedinis, & errorem, privationem veritatis, quando videlicet spectantur sub ratione mali, & imperfecti. Cùm autem idem Philosophus dicit: *Bo-*

num &

num & malum opponi contrariè, loquitur in sensu reali & objectivo, in quo sensu ambo sunt quid positivum, non autem in sensu formali ex parte actûs; nam in hoc sensu dicit alibi: *Semper alterum contrariorum privativè dici*, nempe quatenus est malum & imperfectum. Ad illud quod dicitur, etiamsi actus odii Dei staret cum actu amoris Dei, neq; hujus privationem diceret, adhuc hominem denominaret formaliter, malum moraliter, dico, talem suppositionem chimericam tollere seipsam, ac proinde ex illa utramq; partem contradictionis sequi, adeoq; nihil sequi, ita sicut sequeretur utrumq; contradictorium, & nihil, si lux staret cum tenebris, Vita cum morte. Nempe in tali eventu chimerico, homo ponendo odium Dei, non conformaret se legi æternæ vetanti odium, & sic esset malus moraliter; simulq; non esset malus moraliter. Quia tunc odium Dei non excluderet conformitatem cum lege Dei vetante odium; & sic in tali suppositione miscerentur termini non solùm identicè, sed etiam formaliter repugnantes, qualis suppositio tollit seipsam, & est ad illationem inutilis.

Ad secundùm. Tam in odio, quàm in Omissione præcepti amoris; tam in odio intensiori, quàm remissiori; tam in odio mortali, quàm veniali, privatio rectitudinis est æqualis ex parte termini quo privat, quatenus hæc omnia peccata privant tota & totaliter rectitudine virtutis oppositæ, nempe charitatis: Item æqualis est privatio rectitudinis in his omnibus quoad vim verificandi propositionem hanc negativam: *Non datur amor Dei*, in

quo

quo utroq; sensu, privatio consistit in indivisibili. Cæterum in his enumeratis peccatis privatio rectitudinis est inæqualis, ex parte modi quo privat rectitudine, quatenus in uno peccato privatio magis impedit, & magis difficilem reddit, & minus separabilem existentiam rectitudinis, quàm in altero: & in hoc sensu, privationes non consistunt in indivisibili, nec quælibet totaliter privat forma, quâ privat. Præterea istæ privationes etiam in hoc sensu sunt inæquales, quamvis privent eâdem totâ rectitudine virtutis, quia nihilominus una privat conformitate cum lege gravius obligante, qualis est lex prohibens odium, altera verò privat conformitate cum lege minus graviter prohibente, qualis est lex prohibens omissionem amoris, seu actum alium incompossibilem cum amore. Quia verò denominatio mali sumitur ex singulis defectibus, & quia in aliquo sensu privationes rectitudinis, in enumeratis peccatis constituentes formaliter malitiam ipsorum, sunt inæquales, idcirco, ipsa formalis malitia illorum absolutè est inæqualis. Ob eandem rationem, similiter extrema vitiosa virtutis moralis, puta avaritia & prodigalitas, differunt specie in ratione formali malitiæ, quia scilicet ita privant eadem virtute liberalitatis. ut non eodem specie modo illâ privent, & insuper privant conformitate cum specie diversis legibus, quarum una prohibet avaritiam, altera prodigalitatem.

Neq; dicas: hoc ipsum, quòd duo actus mali, inæquali, aut diverso modo privant oppo-

sitâ

sitâ virtute eâdem, provenit ex ipsorum prædicato positivo, nempe ex inæquali, vel diversa tendentia libera in idem objectum, contra dictamen Rationis: Ergo adhuc inæqualitas & diversitas malitiæ moralis consistit in positivo. Respondeo enim, totum id esse verum in sensu reali & objectivo, sed non in sensu formali ex parte actus; quia scilicet hanc ipsam inæqualitatem & diversitatem modi privandi eadem virtute in peccatis, ipsamq; malitiam inæqualem & diversam ipsorum, meritò concipimus per ordinem ad connotata propria negationis, ut probavimus.

Ad tertium. Cùm in nostra sententia non detur pura Omissio, sed quælibet Omissio actûs, sit identificata realiter cum aliquo positivo impedimento actûs, hinc est, quòd hoc præceptum *non furaberis*, exigit negationem furti, indistinctam realiter ab aliquo positivo impedimento furti, & quidem tali, in quo prævaleat ratio positivi, nempe ratio honestatis; Unde ulterius sequitur, quòd formalis oppositio cum hoc præcepto negativo, est quidem in re & objectivè actus furti positivus; sed quia hic actus, quatenus est transgressio præcepti, dicit simul negationem positivi impedimenti, impedientis furtum, quæ negatio in ipso prævalet, ideo transgressio hujus præcepti formaliter ex parte actûs consistit in negativo. Sequitur deinde, quòd transgressio dicti præcepti negativi non sit negatio rectitudinis negativæ, sed potius positivæ; ac proinde sequitur, quòd non sit negatio negationis, sed potius quòd sit negatio positivi impedimenti,

impe-

impedientis furtum, & sic est aliquid negativum.

Ad quartum. Patet ab exemplis plurimis, quòd in quibusdam denominationibus, (qualis est denominatio Unius, Distincti, Imperfecti,) negatio non se habeat arguitivè ad ens tale, puta ad ens quatenus unum, distinctum ab alio, Imperfectum, sed potius formaliter. Patet item, quòd ante hanc negationem Ens per suum esse positivum sit quidem determinatum realiter, & ex parte objecti, ad esse tale, nempe ad esse unum, distinctum, imperfectum, non tamen formaliter ex parte actus. Talem verò nos dicimus denominationem esse malitiæ moralis in actu peccaminoso. Sicut ergo est perceptibile Logicis, quomodo ens quatenus unum, vel distinctum ab alio, in hac ipsa denominatione primò essentialiter compleatur in sensu formali per negationem: ita potest esse perceptibile intellectui, quomodo actus peccaminosus in ratione mali moraliter, compleatur primò essentialiter per negationem, idq; in sensu formali. Neq; enim in talibus negativis denominationibus, negatio enti positivo dat aliquod esse, (ut immeritò imaginatur sibi arguens,) sed potius dat formaliter ex modo nostro concipiendi non esse, puta non esse divisum, non esse idem cum alio; & in subjecta materia, negatio, actui malo dat formaliter, non esse rectum moraliter: Hoc autem non debet esse imperceptibile.

Ad quintum. Negatio rectitudinis, identificata realiter actui malo, non affert quidem aliquid distinctum realiter & objectivè, præter esse

ter esse positivum actus mali, affert tamen aliquid plus formaliter ex parte actûs, id est affert conceptum clariorem, expressivum actûs mali per ordinem ad connotata propria carentiarum, seu expressivum actus ad instar negationis; & ideo non frustra dicitur esse constitutiva formaliter actûs mali in ratione mali. Exempla hujus habentur plurima: nam etiam Unum, Verum, Bonum, distinctum, imperfectum, nihil realiter & objectivè superaddunt enti, sed solùm conceptum formalem expressivum entis per ordinem ad alia & alia connotata, & ideo non frustra constituunt alias & alias formaliter denominationes entis. Sicut ergo Ens dum completur per Unum Verum, Bonum, quod in re & objectivè est ipsum Ens, completur per seipsum, aliter & aliter cognitum, neq; in hoc est absurdum: ita cùm actus malus completur per negationem ab ipso indistinctam realiter & objectivè, completur per seipsum aliter cognitum, sine ullo absurdo. Nempe actus v. g. odii Dei, & negatio honestatis oppositæ in ipso, sunt quidem formaliter idem ex parte objecti, immò etiam sunt idem formaliter formalitate inseribilitatis, sed non sunt idem formaliter formalitate expressionis ad eadem connotata, ut optimè dicit Pater Esparza in Quæstione illa 4. de Virtutibus moralibus, eo planè modo quo ens & unum non sunt idem formaliter, & ideo non frustra istæ formalitates multiplicantur.

Ad sextum. Argumento hoc benè probatur malitiam moralem non consistere in negatione à parte rei consequente ad actum malum,

quia

quia talis negatio non esset libera in se, nec ratione sui esset à Deo prohibita, nec esset motus ab intrinseco. Sed contra nos nihil evincit: nam propterea negationem honestatis à parte rei & objectivè identificamus actui malo, qui ratione sui est liber, est motus ab intrinseco, ac deniq; ratione sui prohibitus: Unde etiam dicimus talem negationem esse objectivè ratione sui liberam, prohibitam à Deo, ac motum ab intrinseco, quòd sufficit ad malitiam moralem.

Ad septimum. Patet ex dictis, malitiam moralem actûs non consistere in pura negatione, distincta à parte rei ab entitate actûs mali Patet similiter ex dictis, in quo sensu Sancti Patres peccatum vocent nihil. Cur autem Deus non sit causa peccati, concurrendo ad entitatem actûs mali, quamvis indistinctam à negatione honestatis oppositæ, constituente formaliter peccatum, ratio à nobis data in principiis Philosophicis Disp: 2. quæst: 4. ad ult. quia scilicet Deus concurrit ad entitatem actûs mali, & ad negationem honestatis, non tali modo, à quo modo concurrendi denominatur aliquis causa per se peccati, id est concurrit non determinans speciem, & exercitium actûs, nec ad hoc ex se determinatus, sicut è contra concurrit Voluntas creata, quæ proinde sola est causa per se peccati. Ad rationem Perez, nego bonum transcendentale esse id, quod est prudenter amabile; hoc enim convenit soli bono honesto, jam verò bonum transcendentale se extendit etiam ad bona utilia, & delectabilia, quæ præscindunt ab hoc, an pruden-

ter, vel imprudenter ſint amabilia.

Ad octavum. Dicendum, quòd omnis malitia moralis formaliter excludat rectitudinem debitam, vel poſitivè, vel negativè moralē, & ideo non eſt mera negatio, ſed privatio. Porrò hæc rectitudo, quam per ſeipſum excludit actus odii, eſt aliquod poſitivum impedimentum odii, voluntati aptum ineſſe, puta eſt actus incompoſſibilis cum odio qualiscunque: jam verò privatio iſtius impedimenti, ſeu rectitudinis, prohibita præcepto charitatis, non eſt quid antecedens actum odii, nec aliquid diſtinctum ab actu odii, ſed eſt ipſe actus odii, qui ſeipſo impedit impedimentum odii, ſeu rectitudinem charitatis. Itaq; quando quis odit Deum, cùm interim ad nullum actum honeſtum eliciendum tenebatur, tunc actus odii per ſeipſum privat aliquo poſitivo impedimento odii Dei, quod poſitivum impedimentum ſi eſſet actus liber conformis alicui legi Divinæ, eſſet honeſtas poſitiva; Si verò eſſet actus non liber, aut indifferens ſaltem in ſpecie, eſſet honeſtas negativa; immò etiamſi iſtud impedimentum odii Divini, eſſet actus inhoneſtus in alia ſpecie, puta in ſpecie vanæ gloriæ, adhuc eſſet honeſtas negativa in alia ſpecie, nempe in ſpecie charitatis. Quare peccanti odio Dei, ſemper debuit ineſſe honeſtas, vel poſitiva vel negativa, quatenus debuit ineſſe poſitivum impedimentum odii Divini, quod aliquando eſt honeſtum, aliquando non inhoneſtum ſaltem in ſpecie charitatis; & hoc impedimentum qualecunq; ſit, requiritur vi præcepti prohibentis odium

Neq;

Neq; dicas, Hinc ſequi, quòd odium Dei privet honeſtate omnium Virtutum, Quia per omnes virtutes impediri poteſt. Ad hoc enim Reſpondeo, odium Dei eſſe materialiter & indirectè privationem omnium virtutum, incompoſſibilium cum odio Dei, formaliter tamen & directè eſſe privationem ſolius conformitatis cum lege æterna, vetante odium Dei: Hæc enim ſola præcognoſcitur ante odium Dei; & quia hæc conformitas ſpectat potius ad charitatem, quàm ad alias virtutes, ideo odium Dei potius eſt contra charitatem, quàm contra alias virtutes. Quanquam etiam ex modo ſuo privandi honeſtate, odium Dei eſt contra Charitatem, non contra alias Virtutes, quia hic modus privandi honeſtate proprius odio Dei, eſt diverſus ab aliis peccatis, & ſpecialiter à charitate prohibitus.

Ad nonum. Granadus, Tannerus, cum S. Bonaventura, & Alexandro Alenſi putant, Malitiam Moralem actûs v. g. odii, eſſe privationem rectitudinis, quæ debuit ineſſe ipſi actui odii, non quidem ſecundùm rationem ſpecificam, & ultimam conſiderato, (ſic enim eſt irrectificabilis,) ſed ſecundùm rationem genericam actûs, ſecundùm quàm actus eſt ſubjectum Metaphyſicè capax rectitudinis, eo modo quo Talpa dicitur habere privationem Visûs, quia visûs eſt capax ſecundum rationem genericam animalis.

Quæſtio eſt levis, de modo loquendi, in qua melius Suarez, Salas, Molina, Valentia, apud Oviedum dicunt, hanc privationem, eſſe rectitudinis, quæ debuit ineſſe ipſi operanti.

Quia privatio formæ debet dici per ordinem ad subjectum, quod physicè & secundùm totam entitatem sit capax talis formæ, aliàs etiam in bruto erit privatio rationalitatis, & in creatura privatio Dei, quia talium formarum datur capacitas in subjectis præfatis, si secundum rationem genericam subjecta spectentur. Quare & Talpa non philosophicè, sed vulgariter dicitur visu privari.

Ad rationem quæ contra nos objicitur, concedo in ipso actu odii per identitatem esse privationem rectitudinis, tanquam constitutivam malitiæ moralis: Sed nego hanc rectitudinem debere inesse actui odii. Ratio est quia cùm actus odii sit malus per seipsum, non tamen sibi, sed operanti; ideo malitia ejus, & privatio rectitudinis, debet ipsi identificari, sed per ordinem ad operantem, ita ut privatio rectitudinis quoad exclusionem rectitudinis, sit in actu per identitatem, quoad debitum autem & capacitatem hujus rectitudinis, sit in operante. similiter & privatio Visûs quoad exclusionem visûs, est per identitatem in nubecula, vel in qualitatibus impedientibus visum, quoad debitum autem & capacitatem visûs, dicitur esse in oculo.

QVÆSTIO IV.

Vtrum possibile sit peccatum formale, quod committatur sine ulla cognitione Dei, seu purè Philosophicum?

Videtur quòd sic, loquendo etiam de pec-

cato mortali, ut sentit Vasquez, Salas, & alii non pauci. Primò, quia Atheus, (qui sine dubio possibilis est,) manens invincibiliter Atheus, cùm sit liber, & obnoxius multis tentationibus, & minùs abundans auxiliis efficacibus, potest v. g. committere parricidium, cognoscendo interim talem actionem esse dissonam naturæ rationali, vel prohibitam à suo principe, seu communitate: Sed tunc peccabit formaliter, & quidem mortaliter, & tamen tunc nullam habebit cognitionem Dei, quia ut suppono negat Deum, aut habet ignorantiam invincibilem Dei: Ergo possibile est peccatum formale, & quidem mortale, sine ulla cognitione Dei. Neq; dicas, tunc cognosci ab Atheo Deum, sub aliquo conceptu convertibili cum Deo: Contra enim est, quia talis & esset Atheus, ut suppono; & non esset Atheus, sed blasphemus, quia ut tu dicis, cognosceret Deum, quod implicat.

Secundò. Si per impossibile non esset Deus, & esset aliqua humana respublica, adhuc ratio dictaret homini, esse graviter inhonestum prodere patriam. Et ratio est, quia tunc finis ultimus hominis esset publicum bonum, quod ratio dictaret præferendum esse privato. Ergo tunc si quis liberè proderet Patriam, peccaret formaliter, graviter agendo contra suum ultimum finem, & tamen non adverteret ad prohibitionem Dei, qui videlicet tunc non existeret. Ergo nunc etiam possibile est peccatum formale grave, sine ulla advertentia ad Deum.

Tertiò. Sunt aliqua objecta, quæ ideo sunt

prohibita graviter à Deo, quia sunt ex se graviter inhonesta, & digna gravi prohibitione, adeoq; antecedenter ad gravem Dei prohibitionem sunt graviter inhonesta, quale est v. g. parricidium. Ergo etiamsi non existeret prohibitio Divina, vel non cognosceretur, adhuc ejusmodi objecta essent graviter inhonesta, & consequenter tunc electio libera hujusmodi objectorum esset graviter inhonesta, sine ulla advertentia ad Dei prohibitionem.

Quartò, ut arguit quidam doctus Recentior: operari id quod dedecet graviter naturam rationalem qua talem, est vituperabile, adeoq; est inhonestum graviter; cùm vituperabilitas sit proprietas inhonestatis: sed potest quis operari id quod dedecet graviter naturam rationalem quà talem, sine ulla cognitione Dei; potest enim intelligi talis dedecentia, non cointelligendo Deum, cùm non sit relativa ad Deum, non postulant autem cointelligi, quæ non sunt relativa: Ergo potest quis graviter operari inhonestè; sine ulla Cognitione Dei.

Quintò ut arguit idem. Datur ratio Communis naturæ intellectualis creatæ & increatæ, habens bona communia utriq; isti naturæ: sed qui se opponeret liberè talibus bonis, illisq; se privaret, esset malus moraliter; & tamen se non opponeret bono Dei qua tali, sed tantùm bono generico & Communi: Ergo potest quis se facere malum moraliter, sine oppositione ad Deum, & consequenter sine cognitione Dei.

Sextò ut arguit idem. Ista notitia Dei, requisita ad

sita ad omne peccatum formale, vel est clara, vel confusa. Clara non exprimitur; confusa æquivalet incognitioni: Ergo nulla notitia Dei requiritur ad peccatum formale.

Septimò ut arguit idem. Possumus amare Deum, non cogitando de Creatura. Ergo possumus peccando formaliter amare bonum creatum, nihil cogitando de Deo.

Octavò. Saltem videtur esse vera Sententia Suarii & Cardinalis de Lugo, quòd licet sine cognitione Dei non possit dari peccatum mortale, quod solet vocari grave Theologicè, possit tamen dari peccatum veniale, quod vocari potest grave Philosophicè. Ratio est, Quia quamvis tale peccatum non haberet malitiam infinitam, quæ desumitur à b advertentia ad Deum offensum, nec mereretur pœnam æternam, aut inimicitiam boni infiniti, eò quòd non contemneret formaliter Deum, quē non cognosceret; adhuc tamen esset punibile pœnâ temporali à Deo, tanquam à Principe Reipublicæ humanæ, & vindice malorum, cui adhuc displiceret saltem leviter tale peccatum, & sic esset veniale Theologicè, grave Philosophicè.

Nonò. Videtur saltem vera sententia esse quorumdam Recentiorum, quorum suppresso nomine meminit Cardinalis Sfortia Pallavicinus, in 2. 2dæ disp: 9. cap: 1. artic: 5. Quòd esto sine cognitione Dei non possit peccari peccato punibili à Deo, & in hoc sensu Theologico, adhuc tamen possit peccari peccato punibili à Republica creata, & in hoc sensu peccato Philosophico. Ratio est, quia licet

peccatum Commissum sine omni cognitione Dei, Deum formaliter non offenderet, & sic non esset punibile ab ipso; Quia tamen esset contra bonum commune reipublicæ, eam prodere, etiam sine omni advertentia ad Deum; ideo sic peccans incurreret odium generis humani, essetq; à Republica privandus omnibus bonis, ab homine in hominem conferendis.

Respondetur. Ut Propositæ satisfiat Quæstioni, hæc distinctis propositionibus decernemus. *Primò*, Ante omne peccatum formale necessariò cognosci Deum, sub aliquo conceptu convertibili cum Deo. *Secundò*, Talem advertentiam ad Deum sufficere, ut omne peccatum formale sit formalis offensa Dei. *Tertiò*, Etiam sufficere, ut omne peccatum formale sit punibile à Deo. *Quartò*, Sufficere, ut sit materia absolutionis Sacramentalis. Unde inferemus repugnare peccatum purè Philosophicum.

Propositio I. *Repugnat peccatum formale, (quòd scilicet fit cum sufficienti deliberatione & libertate,) committi sine omni advertentia ad Deum*, sed potius omnis formaliter peccans, præcognoscit Deum sub aliquo prædicato Convertibili cum Deo, quamvis hoc non applicet ipsi Deo, sed vel alicui indeterminatè enti, vel communitati: quòd an sufficiat ad rationem peccati Theologici dicetur in propositione sequenti. Ita multi ingeniosi Recentiores, inter quos est Cardinalis Sfortia Pallavicinus loco nuper citato, ubi hanc sententiam multis acutè & eruditè probat, vocatq; maximè piam, eò quòd hæc Sententia ostendat

quanta

quanta sit necessitas asserendi existentiam Dei, & pro eadem Sententia citat ex Thomistis Victoriam, Sotum, Zumel, Curiel, & è Scotistis Franciscum Herreram. Sed quod est maximū, hanc Sententiam docet Augustinus, qui lib: 12. de Civit: cap: 9. ita universaliter loquitur de peccatis, per propositionem universalem: *Malam voluntatem non facit nisi desertio, qua deseritur Deus.* Ubi ut vides, Augustinus nullum agnoscit peccatum sine oppositione ad Deum, quæ utiq; debet esse præcognita, aliàs non esset voluntaria, nec formaliter peccaminosa. Et alibi Sanctus Doctor ita definit peccatum ut sic: *Factum, Dictum, Concupitum contra legem æternam,* statimq; explicat hanc legem: *Lex autem æterna est ratio & voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.* Quæ definitio ne dicatur esse defectuosa, debet convenire omni peccato possibili, adeoq; omne peccatum possibile formale est contra legem æternam, id est contra rationem vel voluntatem Dei præcognitam. Idem sentit S. Ambrosius, qui lib: de Paradox. cap: 4. ita definit peccatum: *Quid est peccatum? nisi Divinæ legis prævaricatio, & cælestium inobedientia mandatorum?* jam verò inobedientia formalis, utiq; non datur sine cognitione mandati. Consentit D. Thomas, præsertim in hac prima secundæ Qu: 19. artic: 9. ubi dicit: *Ad hoc ut Voluntas sit bona, requiritur, ut conformetur Divinæ voluntati*, & consequenter ut sit mala, requiritur ut difformetur eidem, quod sine præcognitione Dei fieri nequit, quando voluntas est mala non materialiter, sed liberè &

formaliter. Et quæst: 1. de peccatis art: 4. *Bonum & Malum considerantur in actibus humanis, secundùm quod actus concordat rationi informatæ lege Divina.* Quòd si alibi contra distinguit Peccatum Theologicum à Philosophico, nomine peccati Philosophici intelligit peccatum, in quo Philosophi explicitè considerant hoc, quòd sit contra rationem, implicitè autem quòd sit contra voluntatem Dei; cùm contrarium considerent Theologi in peccato Theologico. Ex quibus apparet nostram sententiam non esse ita novam, ut quidam falsò sibi persuadent, quin potius habere pro se magnum argumentum ex authoritate Sanctorum Patrum. Sed præter hanc, danda est ratio Conclusionis, in qua invenienda laborant acutissimi Recentiores, quorum rationes adducere & refellere placet, eruditionis causâ.

Prima Ratio Cardinalis Pallavicini est talis: Bonum simpliciter, non potest cognosci non cognito Deo, sub ullo conceptu: nam Bonum simpliciter est quod congruit summo Bono, quod est Deus: Supremum enim in uno quoq; genere est mensura cæterorum. Sed qui agit honestè, cognoscit Bonum simpliciter, tale enim est bonum honestum; qui etiam agit inhonestè, cognoscit malum inhonestum, quod est privatio Boni simpliciter, adeoq; etiam cognoscit Bonum simpliciter. Ergo qui agit sive honestè, sive inhonestè, cognoscit Deum sub aliquo conceptu. Verùm ad hanc rationem possent respondere oppositi, negando Majorem, dicerentq;, posse apprehendi bonum simpliciter, non sub conceptu

boni

boni congruentis summo Bono, (præsertim ab Atheo negante summum Bonum,) sed sub conceptu Boni congruentis rationi, vel bono Societatis humanæ.

Ratio secunda ejusdem est. Agens quod ordinatur ad finem à se distinctum, qualis est homo, non potest concipere suam operationem esse simpliciter rectam, vel pravam, nisi per comparationem ad suum finem ultimum, qui respectu hominis est Deus: sed homo peccans cognoscit suam operationem esse simpliciter pravam: Ergo cognoscit Deum. Sed ad hanc quoq; rationem dicerent oppositi, sufficere, ut operatio hominis recta, vel prava, cognoscatur relatè ad finem ultimum negativè talem, nempe relatè ad bonum humanæ Societatis, quod putatur ab Atheo non ordinari ad ulteriorem finem, & sic esse finis ultimus negativè. Iam verò Deus est finis ultimus non solùm negativè, sed etiam positivè, quatenus ad illum ultimò re ipsa ordinantur omnia; qualem finem negat Atheus.

Ratio tertia est Antonii Perez. Omnis peccans cognoscit, malitiam peccati à nulla natura rationali esse amabilem, nisi ex errore: sed sub ly *nulla natura intellectualis*, venit etiam Deus: Ergo omnis peccans cognoscit Deum. Sed ad hoc Respondetur, in præsenti non quæri, an peccans concipiat Deum sub aliquo conceptu generico, qualis est conceptus naturæ intellectualis ut sic, quo pacto etiam concipitur Deus, quando concipitur Ens ut sic; sed potius quæritur, an peccans cognoscat Deum, sub aliquo conceptu proprio & convertibili

cum

cum Deo, qualis conceptus non est *natura intellectualis ut sic.*

Ratio quarta est cujusdam Romani Professoris in M. S. Quicunq; peccat, antequam peccet, cognoscit se fore malum, si peccet, & consequenter se fore ineptum ad finem ultimum hominis, sicut ædificator judicans hanc domum esse malam, cognoscit eam esse ineptam ad finem domûs: Sed finis hominis est bonum universale, nempe Deus; Hic enim ut prima veritas expellit omnem errorem ab intellectu, ut prima Bonitas omnem turpitudinem amoris à voluntate, ut summa jucunditas omnem mæstitiam à toto homine, quibus depulsis homo est beatus: Ergo quicunq; peccat, cognoscit Deum sub ratione finis ultimi. Hinc multa infert acutè hic Author, Ac inprimis infert, solam Creaturam rationalem esse capacem malitiæ moralis, quia sola Creatura rationalis habet pro objecto tum in intelligendo, tum in amando, Ens universale, cui opponitur malitia moralis. Infert deinde, Malum morale tantò esse pejus malo physico, quantò potentia universalis, cui contrariatur malum morale, est melior potentiâ particulari, cui contrariatur malum physicum. Infert præterea, malum morale ideo non posse appeti à Deo, sicut potest appeti malum physicum, quia hoc opponitur bono particulari, quo potest dari aliud majus bonum, & ad hoc majus bonum ordinari malitia physica: at verò malitia moralis opponitur bono Universali, & ideo non potest esse utilis ad bonum majus, adeoq; nec potest esse volibilis à Deo.

Infert

Infert deniq;, bonitatem moralem non posse auferri ab alio, nisi sibi ipsi à peccante, per suam culpam; Secus autem bonitatem physicam, idq; ideo, quia bonitas physica est aptitudo ad bonum particulare, quæ potest impediri vel ab alio bono particulari, vel à bono universali, ut pote prævalente: at verò bonitas moralis est aptitudo ad bonum universale, quod cùm nec ab ullo bono particulari possit subtrahi alicui, nec ipsum se per se alicui subtrahere possit, ut pote omnia ordinans ad se ipsum; solùm potest subtrahere se propter peccantis culpam. Ita discurrit hic Author, satis ingeniosè, ut semper solet. Verùm hic discursus & illationes ad summum evincunt, quòd re ipsa malum morale opponatur bono universali, nempe Deo, sitque ineptitudo saltem radicalis ad finem ultimum hominis talem, qui re ipsa sit Deus, non tamen probat, ita esse quoad concipi in intellectu Athei peccantis. Unde respondent ad Majorem oppositi, Atheum qui peccat, cùm prævidet se fore malum, si peccet, solùm cognoscere se non habiturum oppositam rectitudinem moralem, in cujus rectitudinis privatione, juxta nos, consistit formaliter malitia moralis actualis, non autem in privatione aptitudinis ad finem ultimum, quæ privatio potius juxta nos constituit peccatum habituale. Vel certè dicent oppositi, satis est, ut Atheus peccans prævideat se fore ineptum ad finem ultimum negativè talem, respectu ipsius, nempe ad vitam socialem: finis autem solùm negativè ultimus, non est bonum univer-

universale per continentiam omnis boni, quod est Deus. Deniq; minorem distinguent oppositi, dicentq;, bonum universale quod in se continet vel formaliter, vel eminenter omne bonum, esse finem ultimum hominis in re, non autem in intellectu Athei peccantis.

Ratio quinta ejusdem est. Omnis peccans cognoscit, se eò meliùs operari, quò plura mala præeligit, & quò plura bona relinquit, ne peccet. Ergo cognoscit, peccatum dissonare infinito bono, quod est Deus: Si enim peccatum cognosceretur dissonare finito bono, non cresceret, sed minueretur Bonitas Vitationis peccati, quò plura bona offerrentur peccanti, & mala non peccanti; quò enim plura essent hæc bona, eò magis præponderarent illi bono, cui dissonat peccatum, si ipsum esset finitum. Sed negari potest Antecedens; pauci enim faciunt talem comparationem, dum peccant. Potest etiam negari Cõsequentia: nam bonum finitum dummodo sit altioris ordinis, non minuitur in æstimatione per bona inferioris ordinis, quomodocunq; in infinitum multiplicata; sicut vitæ humanæ bonitas non minuitur, quò plures pecuniæ offerantur eam contemnenti. Idem ergo posset dicere Atheus in præsenti, quòd peccatum licet dissonet soli bono finito, nempe vitæ humanæ Sociali, quia tamen hoc est bonum ordinis altioris, ideo quò plura bona ordinis inferioris pro bono vitæ humanæ Socialis aliquis relinquit, eò meliùs operatur.

Ratio sexta ejusdem est. Qui peccat, cognoscit, si peccet, se privandum aptitudine ad

finem

finem ultimum, ad quem ordinatur: Ergo cognoſcit, ſe ab aliqua cauſa ordinari ad finem ultimum, quæ poteſt ipſi auferre finem ultimum, ſi peccet: Sed hæc cauſa eſt Deus: Ergo qui peccat, cognoſcit Deum. Sed admiſſo, quòd peccans cognoſcat, ſe privandum aptitudine ad finem ultimum, dici poſſet adhuc, non ſequi, quòd ille cognoſcat cauſam extrinſecam, à qua ordinetur, & quæ illi poſſit auferre finem ultimum: nam poteſt Atheus putare, ſe à ſua natura ordinari ad bonum commune Vitæ Socialis, & hoc fine ſe privandum à ſeipſo, ſi peccet, impediente ſibi conſecutionem talis finis, ſicut qui noxia comedit, privat ſe ſanitate.

Omiſſis ergo his rationibus, fortè planius & efficacius ſic probari poteſt aſſertio. Quicunq; formaliter ſeu liberè & deliberatè peccat, præcognoſcit Ens quoddam, obligans ad hoc, ut nunquam, nullibi, à nullo peccetur, etiamſi omnia alia mala eligenda eſſent, & omnia bona deſerenda: Sed hic conceptus eſt convertibilis cum Deo: Ergo omnis formaliter peccans cognoſcit Deum ſub aliquo conceptu convertibili cùm Deo, quamvis illum non applicet Deo, ſed alicui indeterminatè Enti, vel etiam falsò applicet Principi Creato, vel communitati, ideoq; ſtultè operetur contradicendo ſibi. Minor probatur: nam Ens obligans ad hoc, ut nunquam, nullibi, à nullo peccetur, etiamſi omnia mala ſint ſubeunda, &omnia bona deſerenda, quia cùm tanta univerſalitate obligat, eſt Ens univerſaliſſimū; quia obligat omnem Creaturam peccabilem, eſt ſu-

est super omnem Creaturam,& quia propter ejus voluntatem obligantem subeunda sunt omnia mala, & omnia bona deserenda. etiam infinita, hoc ipso est Ens optimum, seu habens voluntatem infinitè bonam, quale Ens est convertibile re ipsa cùm Deo, esto hanc convertibilitatem peccans non apprehendat,quod interim non curo. Major etiam probatur. Quia quicunq; deliberatè peccat, præcognoscit malum inhonestum, quod deliberatè eligit, esse eligendum nunquam, nullibi, à nullo, propter nullum bonum habendum, propter nullum malum removendum; siquidem hoc ipsi dictat lumen rationis, quamvis sit Atheus, & rudis, eò quòd quilibet deliberatè peccans, malum inhonestum apprehendat esse altioris ordinis supra omnia alia mala; aliàs indeliberatè & materialiter peccaret: Ergo cognoscit esse obligationem, provenientem ab aliquo principio, ad hoc, ut nunquam, nullibi, à nullo propter nullum malum vitandum, & propter bonum habendum, peccetur, qualecunq; demum judicetur esse istud principium obligationis, de quo postea.

Confirmatur hoc argumentum. Quia si ita dicamus,tribuimus majorem perfectionem Deo, quia tribuimus illi non solùm hanc perfectionem, quòd ad omnes effectus physicos cõcurrat physicè, tanquam primum principium, & non solùm hanc perfectionem, quòd tanquam finis ultimus concurrat intentionaliter, seu per cognitionem, ad omnes actus humanos, sub conceptu boni sufficientis, (de quo dictum est de actibus humanis;) Sed etiam tribui-

tribuimus hanc perfectionem, quòd ipse tanquam regula prima morum, adeoq; per cognitionem, concurrat ad omnes actus formaliter honestos, & inhonestos, saltem sub conceptu à nobis explicato, quòd sine dubio perfectius est: hoc enim indicat primam summam & universalissimam Dei rectitudinem, Cùm dicitur esse prima regula omnis recti & obliqui moralis, recti per conformitatem cū ipsa, obliqui per difformitatem, utriusq; tamen mediante cognitione; nec enim regula aliter regulare potest, nisi cognita. Ergo ita est dicendum prout nos dicimus. Neq; verò inde sequitur, quòd etiam Deus ad actus materialiter bonos, vel malos, deberet concurrere per modum primæ regulæ morum; hoc inquam manifestè non sequitur, quia actus materialiter malus vel bonus quá talis, non est regulabilis proximè à prima regula morum, propter defectum advertentiæ, adeoq; non spectat ad Dei perfectionem, ut ipse ad tales actus concurrat tanquam prima regula morum; quia hoc ipso concurreret ad chimeram; Nam hoc ipso actus materialiter malus vel bonus regularetur à prima regula morum, & tamen supponitur esse non regulatus; concurrere autem ad productionem chimeræ non est perfectio Deo tribuenda.

Sed contra dices Primò. Sicut prædicatum Omnipotentiæ, Aseitatis &c. sunt prædicata difficilia, ideoq; à multis rudibus non cognoscuntur, & negantur: ita non minus difficile est prædicatum regulæ primæ morum, & entis obligantis ad hoc, ut nunquam, nullibi,

à nullo, propter nullum finem peccetur. Ergo etiam hæc prædicata Dei ab aliquibus formaliter peccantibus non cognoſcuntur.

Ad hoc Reſpondeo. Sicut ſecundùm conceptum exactum & ſpeculativum cognoſcere quid ſit peccatum formaliter eſt ſatis difficilè, (ut patet ex variis circa hoc punctum opinionibus,) tamen nullus eſt ita rudis, ut dum formaliter peccat, non cognoſcat practicè ſub conceptu aliquo æquivalente, licet non ita claro & diſtincto, quid ſit peccatum formaliter: ita etiam quilibet rudis formaliter peccans, ſaltem practicè ſub conceptu aliquo æquivalente, minùs claro, & diſtincto cognoſcit, nunquam, nullibi, à nullo, ob nullum finem peccandum eſſe, conſequenter talem obligationem ab aliquo ente provenire; & ſub hoc ſaltem cognoſcit conceptu regulam primam morum, quamvis hoc ipſum non agnoſcat ſub conceptu exactè comparativo, & ſcholaſtico, nec ſub expreſſo conceptu regulæ primæ morum. De prædicato Omnipotentiæ, Aſeitatis, Immenſitatis, ac etiam ſummi Boni, (quatenus ſummum Bonum ſignificat Ens contentivum omnis Boni, non autem Ens præferibile omnibus bonis,) & de ſimilibus prædicatis, alia eſt ratio. Tum quia, hujusmodi prædicatorum notitia non ita proximè & neceſſariò conducit ad regulandos actus morales, ſicut conducit notitia entis obligantis ad hoc, ne unquam, ullibi, ab ullo, ob ullum finem peccetur, adeoq; hæc ſecunda notitia potiùs quàm prima, imprimi debuit omnibus, in quibus *ſignatum eſt lumen*

vultus

cultûs Dei, potentibus exercere actus morales. Tum quia, in Omnipotentia, Aseitate, ac similibus prædicatis, statim apparet ingens perfectio, conveniens cuidam enti unico, & perfectissimo, quod dari, non est per se notum quoad nos; Unde intellectus creatus non nisi per discursum ingeniosum, (quem nō formant rudes,) determinatur, ad asserenda talia prædicata; tanta verò perfectio non illicò apparet in hoc prædicato abstracto, quòd est esse, Ens aliquod obligans quemlibet, ad non peccandum unquam, ullibi, ob ullum finem; ac proinde hoc prædicatum etiam rudissimis innotescit, dum formaliter peccant.

Dices secundò. Ut rudis peccet formaliter, satis est, si judicet se à suo dictamine rationis obligari ad non peccandum: Ergo non est necesse ut cognoscat Deum sub aliquo proprio ejus conceptu. Respondeo, formaliter peccans, vel cognoscit se obligari à dictamine rationis, ratione alterius entis, obligantis ad hoc, ut nunquam, nullibi, à nullo, ob nullum finem peccetur; & tum peccans, conceptum convertibilem Dei applicabit cuipiam enti distincto à suo dictamine: vel cognoscit se obligari à suo dictamine, quatenus ratione sui, & non ratione alterius obligante ad hoc, ut nunquam, nullibi, à nullo, ob nullum finem peccetur; & tunc peccans conceptum proprium Dei, falsò applicabit suo dictamini, quod interim nobis satis est.

Propositio II. *Omne formale peccatum, necessariò est formalis offensa Dei.* Ita authores ci-

tati in prima propositione. Probatur, Quia ut dictum est, omnis formaliter peccans præcognoscit Deum sub aliquo conceptu convertibili cum Deo: Atqui hoc sufficit ad formalem Dei offensam, sicut sufficit ad formalem offensam hominis, si contemnatur præcognitus, sub conceptu Risibilis, vel Admirativi, etsi non præcognoscatur sub conceptu Animalis Rationalis: Ergo omnis formaliter peccans offendit formaliter Deum.

Dices. Rudis Atheus quamvis cognoscat prædicatum, quod est à parte rei, & secundùm veritatem, proprium Dei, tamen ex parte subjecti peccantis, seu inesse repræsentato apud peccantem, tale prædicatum non est proprium Dei; quia Atheus non advertit tale prædicatum esse appropriatum Deo, sed potiùs illud applicat suo Principi, aut Cōmunitati, aut conscientiæ. Ergo adhuc non offendit formaliter Deum, & materialiter se habet ista advertētia ad Deum in ejus peccato.

Ad hoc Respondeo, nego Consequentiam: Sicut enim, si quis prædicatum convertibile Regis à se cognitum, ex errore applicaret rustico, eumq; putando esse Regem contemneret, hoc ipso formaliter offenderet Regem: ita si quis prædicatum convertibile Dei, à se cognitum applicet ex errore Creaturæ, adhuc contemnendo tale prædicatum in creatura, Deum formaliter offendit. Ratio à priori est, Quia prædicatum re ipsa convertibile cùm Deo, v.g. Ens obligans ratione sui ad hoc, ut à nullo, nunquam, nullibi, ob nullum finem peccetur, cognoscitur à peccante esse nobilissimum,

mum, & summo honore ac subjectione dignissimum: Ergo dum contemnitur à peccante, quamvis ex errore invincibili, Creaturæ applicatum, meritò peccantem reddit Deo odibilem. Patet hoc ipsum à posteriori: Quis enim dicat, nunquam offendere formaliter Deum suis flagitiis Persas & Scythas, cùm agnoscunt ea prohiberi ab unico supremo universi totius Gubernatore, quem tamen gubernatorem putant non esse Omnipotentem, non esse Ens à se, sed potiùs esse Ens materiale, nempe solem, aut lunam. Ergo apparet ad offensam Dei non requiri, ut formaliter peccans, ita cognoscat prædicatum aliquod proprium Dei, ut ipsam convertibilitatem hujus prædicati cum Deo, id est cum ente à se, cognoscere debeat.

Dices secundò: Potest aliquis formaliter peccando Atheus, attendere ad Ens supremum, seu ad regulam primam morum, sub conceptu indeterminato & generico, qualecunq; illud sit Ens, non autem determinatè & in specie sibi repræsentare Deum: sed hoc peccatum non erit formalis offensa Dei: Ergo

Respondeo. Si iste conceptus Dei apud peccantem sit indeterminatus, & genericus ita, ut re ipsa sit communis Creaturis, puta, si peccans cognoscat Deum prohibentem, sub conceptu Entis ut sic, vel naturæ intellectualis ut sic, conceditur totum argumentum: non enim in tali conceptu relucet ullo modo peccanti prædicatum summè æstimabile, adeoq; tunc Deus à peccante non offenditur formaliter, sed tantùm materialiter, ob defectum

advertentiæ. Cæterùm si peccans ita indeterminatè advertat ad Deum, ut cognoscat quidem prædicatum re ipsa proprium Dei prohibentis, non tamen determinet an hoc prædicatum conveniat enti à se, vel Communitati, aut Conscientiæ; tunc adhuc contra hanc advertentiam operari, erit peccatum formale, & ita peccans offendet formaliter Deum; quia tale prædicatum, quamvis nulli determinatè applicatum, apprehendebatur aliquo modo à peccante esse summè æstimabile; sicut offenderetur formaliter hic numero Rex Ioannes, si quis titulum Serenissimi contemneret, indeterminatè cognitum sub hoc concepto, *Quicunq; ille Serenissimus sit.*

Propositio III. *Quodlibet peccatum formale, est punibile à Deo.* Hæc propositio sequitur ex prima, & secunda propositione, jam probata. Ratio est, quia omnis offensa formalis Dei, est punibilis à Deo, cùm ipse sit suprema potestas, cognoscens omnem suam offensam esse contra Bonum Commune, quod ipse est, ideoq; justissimè puniens quamlibet suam offensam: sed omne peccatum formale est offensa formalis Dei, ut probatum est: Ergo est punibile à Deo.

Confirmatur. Ponamus defactò Atheum rudem qui in infantia baptisatus, sed postea in sylvis enutritus, nihil audivit de Deo, & tamen contra dictamen rationis committit multa flagitia enormia, & ita sine fide remuneratoris Dei. (quàm utiq; Deus propter tanta flagitia ipsi non tenetur inspirare,) moriatur; hic certè non salvabitur, quia fides Dei Remune-

muneratoris, est juxta omnes, in adultis ad salutem necessaria necessitate medii, ita ut etiam inculpabiliter illâ omissâ, salus obtineri non possit; non etiam damnabitur ad Lymbum puerorum, quia ad hunc locum damnantur soli non baptisati, propter peccatum Originale; hic autem de quo agimus, est baptisatus: Ergo cùm locus post mortem defactò pro hominibus flagitiosis non sit alius, ibit ad infernum, vel ad purgatorium; & sic peccata ipsius, quæ tamen adversarii volunt esse purè philosophica, non punibilia à Deo, punientur à Deo, ut nos dicimus.

Propositio IV. *Quodlibet peccatum formale, est materia Confessionis Sacramentalis, & Contritionis.* Sequitur ex dictis: Quia ut vidimus, quodlibet peccatum formale est offensa formalis Dei, quæ utiq; est materia Confessionis Sacramentalis, & Contritionis.

Propositio V. *Implicat peccatum formale purè Philosophicum, seu quòd non sit Theologicum.* Sequitur ex dictis; quia omne peccatum formale est formalis offensa Dei, est punibile à Deo, est materia Confessionis Sacramentalis, quæ omnia sunt propria peccati Theologici.

Ad primum quod contra objicitur, negatur Minor. Sicut enim Athomista videns albedinem, cognoscit aliquod prædicatum proprium, & non solùm genericum albedinis, nempe hoc quod sit Ens disgregativum visus, & tamen negat albedinem sub conceptu expresso qualitatis, & formæ accidentalis, sed potius illud Ens disgregativum visus, putat falsò esse cõgeriem certam athomorum, & propterea est

Athomista: ita pariter Atheus, formaliter peccando, cognoscit aliquod prædicatum proprium, & non solum genericum Dei, nempe Ens ratione sui obligans ad hoc, ut à nullo, nunquam, nullibi, propter nullum finem peccetur, quia tamen negat Deum sub conceptu expresso Dei, seu Entis à se, & illum conceptum priorem Dei, aut applicat principi Creato, seu Communitati, aut nulli applicat subjecto determinatè, propterea est Atheus Nempe Atheus ille est, qui Deum negat sub conceptu expresso Dei, seu Entis à se, seu entis distincti ab omnibus creaturis, quamvis affirmet aliquod prædicatum re ipsa convertibile cum Deo, ideoq; sit stultus, idem affirmando, aut negando sub diverso conceptu, juxta illud Scripturæ: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus.* At verò blasphemus ille est, qui affirmando Deum sub expresso conceptu Dei, negat aliquod ejus attributum, dicendo esse injustum, vel non esse Omnipotentem. Unde patet, quòd in nostra Sententia salvari optimè possit, quòd dentur Athei distincti à Blasphemis.

Ad secundùm. In suppositione illa chimerica carentiæ Dei, sicut in ordine physico infinitæ chimeræ nascerentur: ita etiam in ordine morali nasceretur hoc monstrum chimericum, quòd parricidium, & similia mala, transirent ab ordine morali, ad ordinem physicum, nec relucerent in intellectu hujusmodi mala ut inhonesta, sed tantùm ut noxia Communitati. Quod quidem grande absurdum est; Sed sequitur ex illa immani suppositione chimerica ca-

rica Carentiæ Dei, quæ parens est & origo omnium absurdorum.

Ad tertium. Quando communiter Theologi dicunt, ideo quædam objecta v. g. parricidia esse prohibita à Deo, quia sunt mala moraliter, id verùm est de prohibitione Divina importante actum Dei liberum, virtualiter intrinsecè posteriorem voluntate Dei necessariâ, & Omnipotentiâ; Sed non est verùm in hoc sensu, quasi ante illam prohibitionem Divinam, quæ importat aliquem actum Voluntatis Divinæ simpliciter necessarium, reprobativum omnis peccati, præcedat à parte rei aliqua malitia moralis objectiva, saltem formaliter & completè. Ratio est: Quia sicut ante Omnipotentiam divinam nihil est à parte rei possibile, ut alibi demonstratum est: ita nec ante volitionem Divinam necessariam, quæ virtualiter intrinsecè distincta non est ab Omnipotentia, nihil est possibile, adeoq; ante volitionem necessariam Divinam reprobativam peccati, non præcedit in re ulla possibilitas malitiæ moralis objectivæ saltem completæ.

Ad quartum. Operans id quod dedecet naturam rationalem qua talem, vel aliquomodo apprehendit hanc suam operationem, nunquam, nullibi, à nullo, ob nullum finem esse committendam, vel nullo modo apprehendit. Si primum? jam hæc dedecentia est relativa ad Deum, non quidem sub conceptu expresso Dei, sed sub conceptu entis obligantis ad hoc, ut nunquam, à nullo, ob nullum finem peccetur. Si secundùm? Dico, quòd

ita operans non peccabit formaliter, sed materialiter, ob defectum scilicet debitæ advertentiæ. Unde solùm erit vituperabilis ex præsumptione, quatenus præsumetur habuisse hanc advertentiam, quam ordinariè habet, qui operatur id, quod dedecet naturam rationalem quâ talem.

Ad quintum. Qui opponeret se bonis communibus naturæ intellectualis creatæ & increatæ, sine advertentia ad primam regulam morum, sub ullo conceptu ejus proprio, is peccaret solum materialiter; Qui autem cum hac advertentia opponeret se bonis communibus naturæ intellectualis creatæ & increatæ, is sanè peccaret formaliter, sed hoc ipso opponeret se etiam bono Dei proprio, nempe prædicato cōvertibili cūDeo,toties explicato.

Ad sextum. Patet ex dictis, quòd cognitio Dei in peccante formaliter, nunquam est ita confusa, ut attingat solum prædicatum Dei genericum, & Commune ipsi cum creatura, quæ sola cognitio confusa Dei, æquivalet cognitioni; esto possit in peccante formaliter, cognitio Dei ita esse confusa, ut non attingat Deum sub conceptu expresso Dei, quamvis sit convertibilis cum Deo. Verùm hæc cognitio confusa rei non æquivalet incognitioni. Quis enim dicat perinde esse cognoscere risibile, præcisa rationalitate, ac ignorare hominem?

Ad septimum. negatur Consequentia: disparitas latissima est. Tum quia, amans Deum non cognoscit, se obligari ad hoc ab aliquo, quod sit convertibile cum Creatura: at verò qui

peccan-

peccando formaliter, amat bonum creatum cognoſcit neceſſariò ſe obligari ab aliquo, convertibili cum Deo, ut probatum eſt. Tum Quia, Creatura non eſt prima & univerſalis regula morum, unde non debet per cognitionem influere in omnem actum honeſtum, qualis eſt amor Dei: at verò Deus eſt prima & univerſalis Regula morum, ideoq; ad omnem amorem inhoneſtum boni Creati, ſub aliquo conceptu ſuo convertibili, concurrere debet indirectè; prohibendo talem amorē.

Ad octavum. Omne peccatū formale quod eſt grave Philoſophicè, eſt etiam grave Theologicè. Si enim eſt grave philoſophicè, eo ipſo à peccante apprehenditur eſſe ita graviter diſſonum rectæ rationi, ut nunquam, à nullo, ob nullum finem ſit eligendum: jam autem hoc ipſo cognoſcitur à peccante eſſe graviter oppoſitum alicui prædicato proprio Dei, ut dictum eſt; & ſic eſt contemptus gravis Dei, diſſolvitq; cum Deo amicitiam, & meretur pænam æternam, quæ ſunt prædicata propria peccati Theologici gravis. Fateor tamen dari peccata venialia, quæ ſcilicet non ſunt gravis contemptus Dei, nec diſſolvunt amicitiam cum Deo, nec merentur pænam æternam, quale eſt v. g. jocoſum mendacium; Verùm talia peccata etiam non fiunt ſine omni cognitione Dei, fiunt enim cum aliqua advertentia ſaltem imperfecta ad obligationem levem, provenientem ab aliquo, cui ſemper, ubiq;, ab omnibus parendum eſt, quocunq; alio bono poſtpoſito, qui conceptus eſt convertibilis cum Deo, ac

proin-

promque tamen ... peccata sunt levis contemptus Dei, & habent infinitudinem offensæ secundùm quid, nec sunt purè philosophica peccata, sed etiam Theologica, esto pæna tēporali à Deo puniantur, propter parvitatem materiæ, vel ob defectum advertentiæ.

Ad nonum. Patet ex dictis, repugnare peccatum formale, quod non sit punibile à Deo. Argumentum igitur solùm evincit, posse dari peccatum materiale v. g. proditionem Patriæ, commissum sine sufficienti advertentia ad malitiam moralem, quod fateor plectendum fore à sola Republica humana. Verùm ita operans plecteretur non tanquam moraliter malus, sed tanquam physicè noxius Communitati, eo modò, quo occiduntur dracones, & lupi, nec tortura aut occisio talis hominis haberet rationem pænæ propriè dictæ, cùm hæc sit correlativa culpæ; aut certè talis plecteretur ob præsumptionem advertentiæ sufficientis, quàm potuit, & debuit habere.

QVÆSTIO V.

Vtrum peccatum habituale mortale in præsenti statu elevationis consistat formaliter in privatione gratiæ sanctificantis?

§ 1.

Rationes dubitandi.

VIdetur quòd non, sed potiùs *Videtur imò* consistere in habitu vitioso, relicto ex peccato

cato præterito, ut censuit Gregorius Ariminensis: vel certè in qualitate itidem relicta ex peccato præterito, quæ sit contraria rationali naturæ, & per quam homo reddatur turpis & exosus Deo, ut existimârunt aliqui antiquiores Scholastici. Ratio est, quia sicut gratia sanctificans, est quædam qualitas permanens physica, & juxta multos, est habitus charitatis, estq; pulchritudo animæ, propter quam Deus hominem amat: ita similiter dicendum est, peccatum habituale, esse quandam qualitatem physicam, aut habitum vitiosum, quæ qualitas, aut habitus, sit turpitudo animæ, ob quam Deus odit hominem.

Videtur 2dò esse vera Sententia Scoti, Occam, Almaini, Bassolis, aliorumq; apud Oviedo tract: 6. controv: 8. pun: 2. quòd peccatum habituale consistat formaliter in deputatione seu ordinatione peccatoris libera Divina ad pænam propter culpam præteritam, quæ ordinatio consistens in actu Divini intellectûs & voluntatis, solet ab his Auctoribus vocari Reatus pænæ. Probari potest hæc Sententia auctoritate Augustini lib: 6. contra Julianum cap: 8. ubi postquam S. Doctor retulit Sententiam Juliani asserentis, reatum peccati, id est *peccatum habituale manere in conscientia delinquentis*, ita illum impugnat: *Quòd si obliviscatur se deliquisse, nec ejus conscientia stimuletur, ubi erit reatus ille, quem transeunte actu manere concedis? Neq; dici potest eorum peccatorum reatum manere quorum meminit, contra verò quæ oblitus est non manere, manet quippe omninò donec remittatur. Ubi ergo manet nisi in occultis legibus Dei,*

Dei, quæ conscriptæ sunt quodammodo in mentibus Angelorum, ut nulla sit iniquitas impunita, nisi quam Sanguis Mediatoris expiaverit. Ubi explicat Augustinus permanentiam peccati per legem seu ordinationem Dei.

Probatur hoc ipsum etiam ratione. Quia sicut potest esse aliquis dignus pæna temporali, absq; malitia ulla præsenti intrinseca, per Dei destinationem, ut patet in eo, cui remissum est peccatum mortale quoad culpam, qui tamen remanet dignus pæna temporali, ita potest esse quis dignus pænâ æternâ, quod est esse habitualiter peccatorem, sine ulla malitia de præsenti intrinseca, per solam Dei deputationem extrinsecam.

Videtur 3tiò esse vera sententia Altisiodorensis, Durandi & aliorum apud Salas quæst: 83. tract: 13. sect: 13. Quòd peccatum habituale mortale consistat formaliter in dignitate pœnæ æternæ, orta ex peccato, quam dignitatem vocant etiam reatum pœnæ. *Probatur.* Quia hæc dignitas pœnæ æternæ ex una parte manet post peccatum actuale, tanquam effectus, anteceditq; divinam destinationem hominis ad pœnam; & ex alia parte afficit intrinsecè peccatorem. Sed hoc est esse peccatum habituale: Ergo ista dignitas pœnæ est peccatum habituale. Quod ipsum confirmari potest auctoritate Augustini lib: de Nuptiis cap: 26. Ubi de peccatis ita dicit. *Manent nisi remittantur: sed quomodò manent, si præterita sunt, nisi quia præterierunt actu, manent reatu.*

Videtur 4tò. Esse vera Sententia quam tenet Zumel & Curiel, apud Oviedo, Quòd peccatum

catum habituale consistat formaliter in habituali privatione conformationis ad legem. *Probatur.* Quia peccatum habituale idem est cum peccato actuali, cui solam superaddit habitualitatem. Ergo cùm peccatum actuale consistat formaliter in privatione actuali conformationis ad legem, ut dictum est, peccatum habituale consistet in privatione habitualitatis conformationis hujusmodi.

Videtur 5tò vera esse Sententia aliquorum asserentium, peccatum habituale, formaliter consistere in negatione retractationis, ita ut nihil aliud sit, nisi pecaatum actuale præteritū non retractatum efficaciter, ut putat Vasquez, seu ut loquitur Suarez, nihil aliud sit, nisi denominatio quædam Moralis, hominis à Deo aversi, & nunquam deinde conversi. Ratio est, Quia intentio habitualis, est ipsa intentio actualis præterita non retractata. Ergo similiter, peccatum habituale est peccatum actuale præteritum non retractatum.

Videtur 6tò Esse vera Sententia Cardinalis de Lugo, de Pœnitentia disp: 7. sect: 5. Arriaga hic disp. 49. sect: 4. Oviedo hic pun: 4. Haunoldi hic §. 4. Peccatum habituale constitui formaliter per ista tria, nempe per peccatum præteritum, per carentiam satisfactionis æqualis, & per negationem condonationis Divinæ. Ratio est. Quia ut arguit Haunoldus, illis omnibus & solis constituitur peccatum habituale, in quibus fundatur Moralis æstimatio, quâ homo post peccatum perinde habetur pro peccatore & reo pœnæ, ac si actu peccaret. Atqui hoc fundamentum non est aliud,

liud, nec clarioribus terminis explicari possit, quàm quòd homo pro peccato commisso, condignè non satis fecerit, nec sit illi condonatum; unde si quis certificaretur, Petrum pro peccato condignè satisfecisse, hoc ipso certificaretur eum odio non esse habendum propter culpam præteritam, cùm satisfactio condigna exstinguat jus ad odium: vel certè si quis certificaretur, Petro culpam præteritam esse à Deo condonatam, eo ipso certificaretur eum non esse peccatorem. è contra verò quãdiu Petrus post peccatum non satisfecit condignè, nec ei est liberaliter condonatum, numeratur inter reos pœnæ. Ergo tam in negatione satisfactionis pro peccato, quàm in negatione condonationis consistit peccatum habituale. *Confirmatur.* Quia qui Regem offendit, manet offensor Regis, per hoc præcisè, quia pro offensa non satisfecit, nec ei est condonata: idemq; dicitur de eo, qui pro accepto mutuo, manet debitor, nisi solvat, aut ei debitum condonetur. Ergo idem dicendum de offensore Dei.

Videtur 7mò. Esse vera Sententia, quàm eruditè docet Pater Thomas Mlodzianowski tract. 1. de Pœnitentia disp: 3. quæst: 2. difficul. 3. Peccatum habituale esse ipsum actum præteritum malum, manentem per modum præsentis, vi causarum suarum moraliter ipsum conservantium. Hæ autem Causæ sunt duæ, una ex parte Creaturæ Deum offendentis, quæ est voluntas inordinata nunc manens moraliter, Altera ex parte Dei offensi, & est ipsum jus Divinum ad irasci moraliter permanens, &

à Deo

à Deo quodammodo possessum. Ratio est: Quia in physicis non aliter perseverat effectus, nisi ratione causarum Physicarum ipsum conservantiū. Ergo & in Moralibus non aliter perseverat peccatum præteritum, nisi vi causarum moraliter ipsum conservantium, quæ non sunt aliæ, nisi duæ explicatæ.

Videtur 8vò. Non rectè explicari habituale mortale per privationem gratiæ sanctificantis. Tum quia, aliàs sequeretur peccatum habituale quoad suam saltem permanentiam placere Deo, esseq; Deo Auctore, quandoquidem privatio gratiæ in peccatore est à Deo, placetq; Deo, cùm sit pœna à Deo inflicta. Tum quia, nullum peccatum tam quoad malitiam, quàm quoad permanentiam constituitur per suam pœnam, quia pœna potiùs deberet avertere à culpa, non autem culpam conservare: Et ita non conservatur homicidium Petri per ejus decollationem; cùm ergo privatio gratiæ sit pœna peccati, quomodo per hanc privationem perseverat peccatum? Tum quia, esse indignum gratiâ, est esse peccatorem, sed homo pro priori naturæ signo ante privationem gratiæ, cum peccat, est indignus gratiâ. Ergo pro illo priori est peccator, adeoq; non constituitur peccator per privationem gratiæ. Tum deniq; quia sicut ideo Deus privat hominem gratiâ, cùm peccat, quia peccat: Ita etiam ideo Deus perseverat privare gratiâ, quia homo perseverat in peccato. Ergo tam actuale quàm habituale peccatum præcedit privationem gratiæ, tanquam ejus Causa, ac proinde neutrum constituitur privatione gra-

tiæ, præſertim cum utrumq; idem ſit peccatum, ac proinde eandem utrumq; cauſet privationem gratiæ.

Videtur ultimò Saltem in noſtra Sententia non diſtinguente negationes ab ente poſitivo, non poſſe explicari, quid in re ſit iſta privatio gratiæ: Non enim eſt aliquod Ens temporale incompoſſibile cum gratia, quod enim eſt tale? Non etiam eſt decretum Dei, tum quia, hoc eſt æternum, jam verò privatio gratiæ incipit & deſinit in tempore: tum quia, decretum Dei eſt extrinſecum peccatori, privatio autem gratiæ afficit eundem intrinſecè, facitq; intrinſecè malum. tum quia, decretum Dei eſt optimum, ac proinde nequit conſtituere hominem malum, ſeu peccatorem.

§. II.
Reſolvitur Quæſtio.

R*eſpondetur.* Per peccatum habituale intelligitur id, à quo is qui heri peccavit, hodie ante juſtificationem denominatur peccator, ſeu intelligitur actus malus phyſicè præteritus, quatenus manens moraliter & æquivalenter, ſeu ita ſe nunc habens in æſtimatione prudentum, quoad quoſdam effectus, nempe in ordine ad reddendum hominem odibilem, & reum pœnæ, ac ſi nunc phyſicè exiſteret. Hinc apparet peccatum non eſſe meram denominationem extrinſecam ab actu malo phyſicè præterito, ita & nunc eſſe peccatum habituale nihil aliud ſit, niſi, fuiſſe actum peccaminoſum. Nam peccatum habituale tollitur

per ju-

per juſtificationem; hoc autem, quod eſt fuiſſe actum peccaminoſum, non eſt auferibile per totam æternitatem: & ita nunc etiam verum eſt, S. Petrum peccáſſe, cùm falſum ſit illum peccatorem eſſe. Quæritur ergo Quid ſit id, ratione cujus manet moraliter actus malus phyſicè præteritus, denominatque peccatorem. Eſt autem peccatum habituale, aliud mortale, aliud veniale. Et rurſus poteſt conſiderari tum in ſtatu puræ naturæ, in quo videlicet ſtatu conſideratur homo tantùm cum perfectionibus debitis naturæ, tum in ſtatu elevationis, in quo defacto homo eſt à Deo ordinatus ad finem Viſionis Dei, toti naturæ indebitum, & ad talem finem per media toti naturæ indebita diſpoſitus. Potiſſimùm ergo de peccato habituali mortali in ſtatu elevationis agimus, quanquam & de aliis peccatis ex hac occaſione agendum erit.

Propoſitio I. *Omne peccatum habituale in omni ſtatu conſideratum, præter illam privationem rectitudinis, quam dicit peccatum actuale, ſuperius explicatum, importat formaliter & intrinſecè aliam aliquam privationem.*

Probatur. Quia ut dictum Quæſt: præcedenti: Omne malum præſertim morale conſiſtit formaliter in privatione: Sed peccatum habituale, etiam quà tale, ſeu ſecundùm id, quod ſuperaddit peccato actuali, eſt malum morale, utpote ineligibile prudenter. Ergo ſic ſumptum conſiſtit formaliter in privatione ſuperaddita peccato actuali.

Propoſitio II. *Peccatum mortale habituale tum in ſtatu puræ naturæ, quàm in ſtatu elevationis*

consistit formaliter & intrinsecè, saltem partialiter, in privatione aptitudinis ad finem ultimum statui suo congruentem, quatenus inducta demeritoriè ab homine, cujus est peccatum, & quidem physicè præsente.

Probatur. Quia quælibet res dicitur simpliciter mala ideo, quia caret aptitudine ad suum finem; ut constat inductione, tam in naturalibus quàm in artificialibus. Ita enim oculus est malus, quia non est aptus ad Visionem, quæ est finis oculi, equus est malus, si est ineptus ad equitandum, domus est mala, si est inepta ad habitandum; calamus est malus, si est ineptus ad scribendum, & sic de reliquis. Ergo etiam homo est simpliciter malus, quia est ineptus ad finem ultimum sui statûs, cùm hac differentia ab aliis entibus inferioribus, quia hæc possunt naturaliter carere aptitudine ad suum finem sine sua culpa, secus autem homo. Atqui existere in peccato mortali habituali est esse simpliciter malum: Ergo hoc peccatum consistit formaliter & intrinsecè in privatione aptitudinis ad finem ultimum statui congruentem. Quod autem hæc privatio debeat esse physicè præsens durante peccato habituali. Probatur, quia sicut nihil dicitur nunc turpe, infirmum, aut mortuum, nisi ob turpitudinem, vel mortem, aut infirmitatem, quæ sit de præsenti physicè, ita nec homo potest nunc simpliciter dici malus seu turpis in anima & spiritualiter mortuus, nisi ob malitiam quæ sit de præsenti physicè, vel in se, si est peccatum actuale, vel in suô effectu, nempe in privatione aptitudinis ad finem, si est peccatum habituale. Nec

Nec refert quòd peccatum habituale ſit turpitudo Moralis, non phyſica, unde videtur non debere conſtitui per aliquid præſens phyſicè, ſed per aliquid præſens moraliter. Contra enim eſt, quia peccatum habituale in hoc ſenſu eſt turpitudo moralis, quia importat privationem aptitudinis ad finem, voluntariam & liberam; non autem in hoc ſenſu, quaſi ipſa privatio aptitudinis ad finem non ſit præſens phyſicè durante peccato habituali: aliàs enim peccatum actuale phyſicè præteritum non deturparet nunc moraliter hominem. Quia ſicut peccatum cùm eſt phyſicè, in ſeipſo phyſicè deturpat, ita non aliter deturpat moraliter, niſi cùm eſt præſens phyſicè in ſuo effectu, ſic enim moraliter exiſtit.

Propoſitio III. *Hæc aptitudo ad finem ultimum, quâ privat peccatum mortale habituale, non eſt quid extrinſecum homini, puta Decretum Dei ordinans hominem ad finem ultimum, ſed eſt potiùs aliqua forma intrinſeca homini.*

Probatur. Quia, (ut ſimul occurram objectioni,) licet bonitas in ratione medii, ſeu id quod facit rem amabilem propter aliud, poſſit haberi per aliquid extrinſecum, (ſicut moneta fit bona, per voluntatem extrinſecam Principis;) tamen bonitas in ratione finis, quæ ſcilicet ſubjectum facit amabile ratione ſui, debet eſſe tali ſubjecto intrinſeca, alioquin non faceret ſubjectum ratione ſui, ſed ratione extrinſeci amabile; qua de cauſa nequit homo conſtitui aut pulcher, aut ſapiens, aut virtuoſus, aut robuſtus per aliquid extrinſecum. Atqui aptitudo hominis ad ultimum finem eſt

tanquam in speculo mundo Deus reluceat per visionem sui, juxta illud: Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Ergo sola gratia sanctificans, vel aliqua forma æquivalens, est aptitudo hominis ad finem ultimum in statu elevationis, ac proinde in ejus privatione consistit formaliter peccatum habituale mortale in eodem statu. Et hoc ipsum patet etiam à posteriori. Quia in statu elevationis juxta præsentem providentiam, non alia forma destruit peccatum habituale mortale, in justificatione peccatoris, nisi infusio gratiæ sanctificantis, ut est certum apud Catholicos. Ergo & in præsenti statu elevationis, peccatum habituale mortale consistit formaliter in privatione talis gratiæ, quandoquidem consistit formaliter in privatione formæ per quam tollitur: in alio verò statu elevationis daretur saltem alia forma intrinseca æquivalens gratiæ sanctificanti, propter similem necessitatem.

Secunda pars Assertionis probatur. Quia in statu puræ naturæ, finis ultimus Creaturæ rationalis esset Deus ut perfectè cognoscendus ænigmaticè ex & in Creaturis, ac etiam perfectè amandus amore naturali; ad hunc autem finem perfecta aptitudo intrinseca hominis non esset alia, nisi habitualis dispositio diligendi naturaliter Deum super omnia, quia nihil facit aptum intrinsecè ad actum perfectum naturalem, nisi habitus proportionatus.

Sciendum tamen est, quòd hujusmodi habitualis dispositio per peccatum mortale commissum in statu puræ naturæ, non esset habitus dilectionis Dei acquisitus præcedens peccatũ;

hice-

hic enim habitus non semper destrueretur ibi per peccatum mortale, sed potiùs esset habitus dilectionis Dei naturalis super omnia, acquirendus per actum naturalem dilectionis Dei super omnia, contentivum in se & inductivum talis habitûs, simulq; retractativum peccati commissi, in cujus proinde habitûs privatione, consisteret ibi formaliter peccatum habituale mortale. Per quod satisfit objectioni quam proponit Haunoldus. Hinc enim sequitur, quòd in statu puræ naturæ non potest Deus remittere peccatum mortale sine actu dilectionis Dei naturali super omnia, generante similem habitum & retractante peccatum: sicut è contra potest Deus in statu elevationis remittere peccatum mortale sine retractatione peccatoris actuali, ut alibi dictum est. Cujus ratio est: Quia ex una parte est opus magnæ gratiæ Dei, remittere offensam gravem sine retractatione offensoris, imò hoc est contra exigentiam Ordinis naturalis, ac proinde hoc fieri non potest in statu puræ naturæ, qui status non est status gratiæ, sed puræ justitiæ, conformantis se exigentiis rerum: ex altera verò parte in statu puræ naturæ, habitus dilectionis Dei super omnia constituens aptitudinem ad finem ultimum, ut pote acquisitus, deberet generari ex actibus similibus, cùm tamen in statu elevationis, habitus supernaturalis reddens hominem aptum ad finem ultimum, non generetur ex actibus, sed immediatè à Deo infundatur. Ergo in statu puræ naturæ, non potest remitti peccatum mortale importans ineptitudinem ad finem ultimum,

ſine retractatione, quæ ibi non eſſet alia niſi actus naturalis Dei dilectionis ſuper omnia, ſecus autem in ſtatu elevationis.

Propoſitio V. *Peccatum habituale veniale pro omni ſtatu formaliter & intrinſecè, ſaltem inadæquatè, conſiſtit in privatione actualis retractationis, formalis vel æquivalentis. Ita P. Eſparza loco citato ad nonum.* Ratio eſt. Quia peccatum veniale non facit hominē ſimpliciter malum, ac proinde non privat aptitudine ad finem ultimum, ſicut privat mortale, ſed tantùm facit hominem ſecundùm quid malum, ſeu non diſpoſitum ultimò completè ad finem ultimum. Ergo ejus habitualitas ſeu permanentia moralis, non conſiſtit in privatione alicujus formæ permanentis, puta gratiæ ſanctificantis, ſicut conſiſtit habitualitas peccati mortalis, ſed conſiſtit in privatione ultimæ diſpoſitionis tranſeuntis, requiſitæ ad perfectam operationem formæ permanentis, nempe ad amorem Dei intenſum & ferventem, quæ eſt operatio perfecta gratiæ ſanctificantis. Hæc autem diſpoſitio poſt peccatum veniale, eſt ipſius retractatio actualis ſeu formalis ſeu virtualis. Hinc peccatum mortale habet ſe ſicut mors, quæ conſiſtit in privatione formæ, nempe vitæ, veniale autem habet ſe ſicut morbus, conſiſtens in privatione diſpoſitionis ad operandum perfectè vitaliter, requiſitæ.

Contra hanc Aſſertionem opponit aliqua P. Haunoldus. Et primò opponit: Hinc ſequi, quòd peccatum veniale non poſſit remitti ſine retractatione, cùm tamen oppoſitum dixerimus de peccato mortali in tractatu de Pœnitentia.

Sed ad

Sed ad hoc Respondetur concedendo sequelam: quòd enim peccatum mortale possit remitti sine retractatione; id inde est, quia potest dari aliqua forma intrinseca incompossibilis cum mortali peccato infusa à Deo sine ullo actu peccatoris, qualis est gratia sanctificans, quæ per seipsam præstat effectus formales remissionis pecati mortalis, nempe deletionem peccati, conversionem Dei ad Creaturam, & conversionem creaturæ ad Deum, ac etiam retractationem peccati saltem habitualiter & æquivalenter: At verò nulla alia potest ostendi forma intrinseca deletiva peccati venialis, & conversiva tum Dei ad creaturam tum Creaturæ ad Deum, nisi retractatio vel formalis vel virtualis actualis.

Opponit secundò. Vel peccatum habituale veniale consistit in privatione actûs debiti pro instanti, quo quis actu peccat, & sic erit impossibile tolli peccatum veniale, sicut impossibile est postea facere, ut fuerit in priori instanti actus oppositus veniali. Vel consistit in privatione actus debiti pro tempore posteriori; & sic veniale actuale non transibit in habituale, quia nullum est debitum seu obligatio statim retractandi veniale. *Respondetur.* Veniale habituale consistere in privatione retractationis debitæ pro tempore posteriori, prout debitum significat capacitatem boni subjecto congruentis, non verò prout debitum significat obligationem moralem, cui non liceat contravenire; quo pacto cæco etiam dicitur debita esse visio, licet ad eam non sit obligatus sub peccato. Sic nimirùm etiam debetur post

liud, nec clarioribus terminis explicari possit, quàm quòd homo pro peccato commisso, condignè non satis fecerit, nec sit illi condonatum; unde si quis certificaretur, Petrum pro peccato condignè satisfecisse, hoc ipso certificaretur eum odio non esse habendum propter culpam præteritam, cùm satisfactio condigna exstinguat jus ad odium: vel certè si quis certificaretur, Petro culpam præteritam esse à Deo condonatam, eo ipso certificaretur eum non esse peccatorem. è contra verò quãdiu Petrus post peccatum non satisfecit condignè, nec ei est liberaliter condonatum, numeratur inter reos pœnæ. Ergo tam in negatione satisfactionis pro peccato, quàm in negatione condonationis consistit peccatum habituale. *Confirmatur.* Quia qui Regem offendit, manet offensor Regis, per hoc præcisè, quia pro offensa non satisfecit, nec ei est condonata: idemq; dicitur de eo, qui pro accepto mutuo, manet debitor, nisi solvat, aut ei debitum condonetur. Ergo idem dicendum de offensore Dei.

Videtur 7mò. Esse vera Sententia, quàm eruditè docet Pater Thomas Mlodzianowski tract. 1. de Pœnitentia disp: 3. quæst: 2. difficul. 3. Peccatum habituale esse ipsum actum præteritum malum, manentem per modum præsentis, vi causarum suarum moraliter ipsum conservantium. Hæ autem Causæ sunt duæ, una ex parte Creaturæ Deum offendentis, quæ est voluntas inordinata nunc manens moraliter, Altera ex parte Dei offensi, & est ipsum jus Divinum ad irasci moraliter permanens, &

à Deo

à Deo quodammodo possessum. Ratio est: Quia in physicis non aliter persceverat effectus, nisi ratione causarum Physicarum ipsum conservantiũ. Ergo & in Moralibus non aliter perseverat peccatum præteritum, nisi vi causarum moraliter ipsum conservantium, quæ non sunt aliæ, nisi duæ explicatæ.

Videtur 86ò. Non rectè explicari habituale mortale per privationem gratiæ sanctificantis. Tum quia, aliàs sequeretur peccatum habituale quoad suam saltem permanentiam placere Deo, esseq; Deo Auctore, quandoquidem privatio gratiæ in peccatore est à Deo, placetq; Deo, cùm sit pœna à Deo inflicta. Tum quia, nullum peccatum tam quoad malitiam, quàm quoad permanentiam constituitur per suam pœnam, quia pœna potiùs deberet avertere à culpa, non autem culpam conservare: Et ita non conservatur homicidium Petri per ejus decollationem; cùm ergo privatio gratiæ sit pœna peccati, quomodo per hanc privationem perseverat peccatum? Tum quia, esse indignum gratiá, est esse peccatorem, sed homo pro priori naturæ signo ante privationem gratiæ, cum peccat, est indignus gratiâ. Ergo pro illo priori est peccator, adeoq; non constituitur peccator per privationem gratiæ. Tum deniq; quia sicut ideo Deus privat hominem gratiá, cùm peccat, quia peccat: Ita etiam ideo Deus perseverat privare gratiâ, quia homo perseverat in pecc to. Ergo tam actuale quàm habituale peccatum præcedit privationem gratiæ, tanquam ejus Causa, ac proinde neutrum constituitur privatione gra-

tiæ, præſertim cum utrumq; idem ſit peccatum, ac proinde eandem utrumq; cauſet privationem gratiæ.

Videtur ultimò Saltem in noſtra Sententia non diſtinguente negationes ab ente poſitivo, non poſſe explicari, quid in re ſit iſta privatio gratiæ: Non enim eſt aliquod Ens temporale incompoſſibile cum gratia, quod enim eſt tale? Non etiam eſt decretum Dei, tum quia, hoc eſt æternum, jam verò privatio gratiæ incipit & deſinit in tempore: tum quia, decretum Dei eſt extrinſecum peccatori, privatio autem gratiæ afficit eundem intrinſecè, facitq; intrinſecè malum. tum quia, decretum Dei eſt optimum, ac proinde nequit conſtituere hominem malum, ſeu peccatorem.

§. II.
Reſolvitur Quæſtio.

R*eſpondetur.* Per peccatum habituale intelligitur id, à quo is qui heri peccavit, hodie ante juſtificationem denominatur peccator, ſeu intelligitur actus malus phyſicè præteritus, quatenus manens moraliter & æquivalenter, ſeu ita ſe nunc habens in æſtimatione prudentum, quoad quoſdam effectus, nempe in ordine ad reddendum hominem odibilem, & reum pœnæ, ac ſi nunc phyſicè exiſteret. Hinc apparet peccatum non eſſe meram denominationem extrinſecam ab actu malo phyſicè præterito, ita & nunc eſſe peccatum habituale nihil aliud ſit, niſi, fuiſſe actum peccaminoſum. Nam peccatum habituale tollitur

per ju-

per justificationem; hoc autem, quod est fuisse actum peccaminosum, non est auferibile per totam æternitatem: & ita nunc etiam verum est, S. Petrum peccâsse, cùm falsum sit illum peccatorem esse. Quæritur ergo Quid sit id, ratione cujus manet moraliter actus malus physicè præteritus, denominatque peccatorem. Est autem peccatum habituale, aliud mortale, aliud veniale. Et rursus potest considerari tum in statu puræ naturæ, in quo videlicet statu consideratur homo tantùm cum perfectionibus debitis naturæ, tum in statu elevationis, in quo defacto homo est à Deo ordinatus ad finem Visionis Dei, toti naturæ indebitum, & ad talem finem per media toti naturæ indebita dispositus. Potissimùm ergo de peccato habituali mortali in statu elevationis agimus, quanquam & de aliis peccatis ex hac occasione agendum erit.

Propositio I. *Omne peccatum habituale in omni statu consideratum, præter illam privationem rectitudinis, quam dicit peccatum actuale, superius explicatum, importat formaliter & intrinsecè aliam aliquam privationem.*

Probatur. Quia ut dictum Quæst: præcedenti: Omne malum præsertim morale consistit formaliter in privatione: Sed peccatum habituale, etiam quà tale, seu secundùm id, quod superaddit peccato actuali, est malum morale, utpote ineligibile prudenter. Ergo sic sumptum consistit formaliter in privatione superaddita peccato actuali.

Propositio II. *Peccatum mortale habituale tam in statu puræ naturæ, quàm in statu elevationis*

consistit formaliter & intrinsecè, saltem partialiter, in privatione aptitudinis ad finem ultimum statui suo congruentem, quatenus inducta demeritoriè ab homine, cujus est peccatum, & quidem physicè præsente.

Probatur. Quia quælibet res dicitur simpliciter mala ideo, quia caret aptitudine ad suum finem; ut constat inductione, tam in naturalibus quàm in artificialibus. Ita enim oculus est malus, quia non est aptus ad Visionem, quæ est finis oculi, equus est malus, si est ineptus ad equitandum, domus est mala, si est inepta ad habitandum; calamus est malus, si est ineptus ad scribendum, & sic de reliquis. Ergo etiam homo est simpliciter malus, quia est ineptus ad finem ultimum sui status, cùm hac differentia ab aliis entibus inferioribus, quia hæc possunt naturaliter carere aptitudine ad suum finem sine sua culpa, secus autem homo. Atqui existere in peccato mortali habituali est esse simpliciter malum: Ergo hoc peccatum consistit formaliter & intrinsecè in privatione aptitudinis ad finem ultimum statui congruentem. Quod autem hæc privatio debeat esse physicè præsens durante peccato habituali. Probatur, quia sicut nihil dicitur nunc turpe, infirmum, aut mortuum, nisi ob turpitudinem, vel mortem, aut infirmitatem, quæ sit de præsenti physicè, ita nec homo potest nunc simpliciter dici malus seu turpis in anima & spiritualiter mortuus, nisi ob malitiam quæ sit de præsenti physicè, vel in se, si est peccatum actuale, vel in suo effectu, nempe in privatione aptitudinis ad finem, si est peccatum habituale. Nec

Nec refert quòd peccatum habituale ſit turpitudo Moralis, non phyſica, unde videtur non debere conſtitui per aliquid præſens phyſicè, ſed per aliquid præſens moraliter. Contra enim eſt, quia peccatum habituale in hoc ſenſu eſt turpitudo moralis, quia importat privationem aptitudinis ad finem, voluntariam & liberam; non autem in hoc ſenſu, quaſi ipſa privatio aptitudinis ad finem non ſit præſens phyſicè durante peccato habituali: aliàs enim peccatum actuale phyſicè præteritum non deturparet nunc moraliter hominem. Quia ſicut peccatum cùm eſt phyſicè, in ſeipſo phyſicè deturpat, ita non aliter deturpat moraliter, niſi cùm eſt præſens phyſicè in ſuo effectu, ſic enim moraliter exiſtit.

Propoſitio III. *Hæc aptitudo ad finem ultimum, quâ privat peccatum mortale habituale, non eſt quid extrinſecum homini, puta Decretum Dei ordinans hominem ad finem ultimum, ſed eſt potiùs aliqua forma intrinſeca homini.*

Probatur. Quia, (ut ſimul occurram objectioni,) licet bonitas in ratione medii, ſeu id quod facit rem amabilem propter aliud, poſſit haberi per aliquid extrinſecum, (ſicut moneta fit bona, per voluntatem extrinſecam Principis;) tamen bonitas in ratione finis, quæ ſcilicet ſubjectum facit amabile ratione ſui, debet eſſe tali ſubjecto intrinſeca, alioquin non faceret ſubjectum ratione ſui, ſed ratione extrinſeci amabile; qua de cauſa nequit homo conſtitui aut pulcher, aut ſapiens, aut virtuoſus, aut robuſtus per aliquid extrinſecum. Atqui aptitudo hominis ad ultimum finem eſt

bonitas in ratione finis, facit enim hominem amabilem à Deo amore amicabili, adeoq; amabilem ratione sui, non minus quàm facit Sapientia, robur, virtus, & similia. Ergo debet esse intrinseca homini.

Probatur secundò. Quia decretum Dei ordinans hominem ad finem ultimum, idem omninò manet secundùm se semper, non solùm tunc quando caret homo peccato mortali, estque aptus ad ultimum finem, sed etiam tunc quando est homo in statu peccati mortalis, seu ineptus ad finem ultimum. Nec enim decretum Dei secundùm se est mutabile. Ergo tale Decretum Dei secundùm se est indifferens ad hoc, ut hominem reddat aptum vel ineptũ ad finem ultimum, ac proinde reddit hominem eatenus aptum ad ultimum finem, quatenus ipsi imprimit istam aptitudinem, & eatenus reddit ineptum, quatenus hominem ob culpam ejus privat ista aptitudine intrinseca. *Confirmatur.* Quia Decretum Dei, quo Deus vult hominem esse aptum ad finem ultimum, cùm is est in statu peccati, non vult seipsum præcisè, vult enim potiùs id quod causat in tempore, cùm ipsum Decretum sit incausatum & æternum: non vult etiam ipsum hominem secundùm se, nec vult tempus hodiernum, aut aliquid extrinsecum homini; hæc enim omnia sunt indifferentia ad hoc, ut homo sit aptus, vel ineptus ad suum finem ultimum. Ergo vult aliquid intrinsecum homini, adeoque facit, cùm velle Dei sit facere, & ejus affectus, ut pote Omnipotens, non progreditur ultra effectum.

Propo-

Propositio IV. *Hæc forma intrinseca, quæ privat peccatum mortale habituale in statu elevationis est gratia sanctificans, aut aliquid æquivalens; in statu verò puræ naturæ, est habitualis dispositio diligendi Deum super omnia, dilectione naturali, prout mox explicabitur.* Unde peccatum habituale mortale, consistit formaliter & intrinsecè saltem partialiter in privatione hujusmodi formæ statui suo proportionatæ. Ita quoad illam partem quæ procedit de statu elevationis communiter sentiunt Thomistæ, Cajetanus, Capreolus, Scotus, Medina, Ledesma, quibus adhærent nostri Tannerus, de peccatis disputatione 4. quæst: 6. dubit: 7. Coninck de Pœnitentia disp: 2. dub: 10. Gaspar Hurtado de peccatis disp: 8. diffic: 1. Cardinalis Pallavicinus in Libello de Pœnitentia cap: 14. Quoad alteram etiam partem de statu puræ naturæ ita sentit P. Esparza quæst: 1. de Justificatione ad 8vum.

Prima pars Assertionis Probatur. Quia in statu elevationis, finis ultimus Creaturæ rationalis est possessio summi boni per visionem ipsius, & gaudium de ipso, ut suo loco dictum est, cum sententia communi. Atqui sola gratia sanctificans, aut forma ipsi æquivalens v. g. Unio hypostatica, est perfecta aptitudo intrinseca creaturæ rationalis ad hunc finem, Quia sola gratia sanctificans, aut forma aliqua ipsi æquivalens, facit hominem amicum Dei, ac proinde facit dignum cui se Deus communicet summè, per possessionem sui, quandoquidem amicorum sunt omnia communia. Itē facit cor mundum ac proinde aptum, in quo

tanquam in speculo mundo Deus reluceat per visionem sui, juxta illud: Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Ergo sola gratia sanctificans, vèl aliqua forma æquivalens, est aptitudo hominis ad finem ultimum in statu elevationis, ac proinde in ejus privatione consistit formaliter peccatum habituale mortale in eodem statu. Et hoc ipsum patet etiam à posteriori. Quia in statu elevationis juxta præsentem providentiam, non alia forma destruit peccatum habituale mortale, in justificatione peccatoris, nisi infusio gratiæ sanctificantis, ut est certum apud Catholicos. Ergo & in præsenti statu elevationis, peccatum habituale mortale consistit formaliter in privatione talis gratiæ, quandoquidem consistit formaliter in privatione formæ per quam tollitur: in alio verò statu elevationis daretur saltem alia forma intrinseca æquivalens gratiæ sanctificanti, propter similem necessitatem.

Secunda pars Assertionis probatur. Quia in statu puræ naturæ, finis ultimus Creaturæ rationalis esset Deus ut perfectè cognoscendus ænigmaticè ex & in Creaturis, ac etiam perfectè amandus amore naturali; ad hunc autem finem perfecta aptitudo intrinseca hominis non esset alia, nisi habitualis dispositio diligendi naturaliter Deum super omnia, quia nihil facit aptum intrinsecè ad actum perfectum naturalem, nisi habitus proportionatus.

Sciendum tamen est, quòd hujusmodi habitualis dispositio per peccatum mortale commissum in statu puræ naturæ, non esset habitus dilectionis Dei acquisitus præcedens peccatú a

hice-

hic enim habitus non semper destrueretur ibi per peccatum mortale, sed potiùs esset habitus dilectionis Dei naturalis super omnia, acquirendus per actum naturalem dilectionis Dei super omnia, contentivum in se & inductivum talis habitûs, simulq; retractativum peccati commissi, in cujus proinde habitûs privatione, consisteret ibi formaliter peccatum habituale mortale. Per quod satisfit objectioni quam proponit Haunoldus. Hinc enim sequitur, quòd in statu puræ naturæ non potest Deus remittere peccatum mortale sine actu dilectionis Dei naturali super omnia, generante similem habitum & retractante peccatum: sicut è contra potest Deus in statu elevationis remittere peccatum mortale sine retractatione peccatoris actuali, ut alibi dictum est. Cujus ratio est: Quia ex una parte est opus magnæ gratiæ Dei, remittere offensam gravem sine retractatione offensoris, imò hoc est contra exigentiam Ordinis naturalis, ac proinde hoc fieri non potest in statu puræ naturæ, qui status non est status gratiæ, sed puræ justitiæ, conformantis se exigentiis rerum: ex altera verò parte in statu puræ naturæ, habitus dilectionis Dei super omnia constituens aptitudinem ad finem ultimum, ut pote acquisitus, deberet generari ex actibus similibus, cùm tamen in statu elevationis, habitus supernaturalis reddens hominem aptum ad finem ultimum, non generetur ex actibus, sed immediatè à Deo infundatur. Ergo in statu puræ naturæ, non potest remitti peccatum mortale importans ineptitudinem ad finem ultimum,

ſine retractatione, quæ ibi non eſſet alia niſi actus naturalis Dei dilectionis ſuper omnia, ſecus autem in ſtatu elevationis.

Propoſitio V. *Peccatum habituale veniale pro omni ſtatu formaliter & intrinſecè, ſaltem inadæquatè, conſiſtit in privatione actualis retractationis, formalis vel æquivalentis. Ita P. Eſparza loco citato ad nonum.* Ratio eſt. Quia peccatum veniale non facit hominē ſimpliciter malum, ac proinde non privat aptitudine ad finem ultimum, ſicut privat mortale, ſed tantùm facit hominem ſecundùm quid malum, ſeu non diſpoſitum ultimò completè ad finem ultimum. Ergo ejus habitualitas ſeu permanentia moralis, non conſiſtit in privatione alicujus formæ permanentis, puta gratiæ ſanctificantis, ſicut conſiſtit habitualitas peccati mortalis, ſed conſiſtit in privatione ultimæ diſpoſitionis tranſeuntis, requiſitæ ad perfectam operationem formæ permanentis, nempe ad amorem Dei intenſum & ferventem, quæ eſt operatio perfecta gratiæ ſanctificantis. Hæc autem diſpoſitio poſt peccatum veniale, eſt ipſius retractatio actualis ſeu formalis ſeu virtualis. Hinc peccatum mortale habet ſe ſicut mors, quæ conſiſtit in privatione formæ, nempe vitæ, veniale autem habet ſe ſicut morbus, conſiſtens in privatione diſpoſitionis ad operandum perfectè vitaliter, requiſitæ.

Contra hanc Aſſertionem opponit aliqua P. Haunoldus. Et primò opponit: Hinc ſequi, quòd peccatum veniale non poſſit remitti ſine retractatione, cùm tamen oppoſitum dixerimus de peccato mortali in tractatu de Pœnitentia.

Sed ad

Sed ad hoc Respondetur concedendo sequelam: quòd enim peccatum mortale possit remitti sine retractatione; id inde est, quia potest dari aliqua forma intrinseca incompossibilis cum mortali peccato infusa à Deo sine ullo actu peccatoris, qualis est gratia sanctificans, quæ per seipsam præstat effectus formales remissionis pecati mortalis, nempe deletionem peccati, conversionem Dei ad Creaturam, & conversionem creaturæ ad Deum, ac etiam retractationem peccati saltem habitualiter & æquivalenter: At verò nulla alia potest ostendi forma intrinseca deletiva peccati venialis, & conversiva tum Dei ad creaturam tum Creaturæ ad Deum, nisi retractatio vel formalis vel virtualis actualis.

Opponit secundò. Vel peccatum habituale veniale consistit in privatione actûs debiti pro instanti, quo quis actu peccat, & sic erit impossibile tolli peccatum veniale, sicut impossibile est postea facere, ut fuerit in priori instanti actus oppositus veniali. Vel consistit in privatione actus debiti pro tempore posteriori; & sic veniale actuale non transibit in habituale, quia nullum est debitum seu obligatio statim retractandi veniale. *Respondetur.* Veniale habituale consistere in privatione retractationis debitæ pro tempore posteriori, prout debitum significat capacitatem boni subjecto congruentis, non verò prout debitum significat obligationem moralem, cui non liceat contravenire; quo pacto cæco etiam dicitur debita esse visio, licet ad eam non sit obligatus sub peccato. Sic nimirùm etiam debetur post

tur post peccatum retractatio peccati.

Opponit tertiò. Sequi ex nostra Sententia, quòd possit deleri veniale durante mortali, si videlicet tunc fiat, retractatio venialis. Respondeo id non sequi, quia veniale habituale consistit in privatione retractationis faciendæ ab eo qui non sit hostis Dei, qualis retractatio, non fit durante peccato mortali, quo pacto, etiam non potest tolli morbus à mortuo.

Opponit quartò. Vel peccatum veniale habituale consistit in privatione satisfacturæ retractationis de condigno; & sic per Sacramentum nunquam primò delebitur veniale, sed vel supponetur jam deletum per satisfactionem condignam præviam, aut remanebit etiam post Sacramentum cum retractatione non satisfactura. Vel consistit in retractationis qualiscunq; etiam non satisfactivæ privatione; & sic tolli potest veniale per actum non satisfactivum absq; gratuita condonatione, quod in terminis repugnat. *Resp.* Peccatum habituale veniale consistere in privatione retractationis, vel satisfacturæ de condigno, qualis à multis censetur esse actus contritionis, vel in negatione cujuscunque actûs, incompossibilis cum peccato veniali præterito, Quia verò Sacramenta excitant in nobis ex opere operato hujusmodi actus, seu pios motus voluntatis, incompossibiles cum peccatis venialibus, ideo per Sacramenta tolluntur peccata venialia non immediatè, sed mediatè. Sicut autem aliquando contingit per actum contritionis, ante usum Sacramenti, tolli peccatum mortale, & tamen peccata mortalia tolluntur per Sacra-

menta

menta pœnitentiæ, quia ſcilicet per hoc Sacramentum confertur gratia quantùm eſt ex ſe remiſſiva peccati mortalis: ità etiàm contingit ut per retractationem ſatisfactivam tollatur veniale ante uſum Sacramenti, & tamen dicuntur venialia tolli per Sacramenta, quia per Sacramenta excitantur in nobis pii motus, retractativi ſaltem virtualiter, & ex ſe deletivi venialium. Rurſus quia venialia tolluntur aliquando per actus quidem retractativos non ſatisfactivos, ſed tamen tales, qui ſint ex natura ſua incompoſſibiles cum peccato præterito veniali, ideò tunc etiam tolluntur non per gratuitam Dei condonationem.

Propoſitio VI. *Omne peccatum habituale ſive mortale ſive veniale, pro quocunq; ſtatu præter proportionatam ſibi privationem formæ, jam explicatam, dicit formaliter & intrinſecè partialiter, & quidem in recto ipſum actum malum phyſicè præteritum*, ita ut v. g. peccatum habituale homicidii, in recto & quoad malitiam, immediatè & ratione ſui imputabilem peccatori, ſit ipſe actus homicidii phyſicè præteritus, in obliquo autem & quoad habitualitatem ſeu permanentiam moralem ſit privatio gratiæ: Unde hoc peccatum habituale ſic explicari debet: Eſt ipſe actus homicidii quatenus manens ſecundùm privationem gratiæ ab ipſo cauſatam.

Probatur Concluſio, quòd ſcilicet peccatum habituale intrinſecè & quidem in recto dicat actum malum præteritum: Tum quia, idem eſt in recto peccatum actuale cum habituali: Tum quia, peccatum habituale eſt id, quòd formaliter denominat peccatorem: peccator autem

autem formaliter dicitur talis, nonnisi ab actu voluntatis libero malo. Tum deniq;: quia illud est peccatum habituale ad cujus mensuram infligitur pœna peccatori: hæc autem infligitur ad mensuram peccati actualis præteriti, & ideo graviùs punitur à Deo homicidium, quàm furtum, quamvis utrumq; æqualiter duret, v. g. per mensem. Hinc etiam est, quòd quamvis in omnibus peccatis habitualibus privatio gratiæ sit æqualis, ipsa tamen peccata habitualia sæpe sunt inæqualia, ita ut qui plura vel pejora peccata commisit, sit major peccator, quia scilicet peccator præter privationem gratiæ, dicit intrinsecè & in recto actus malos præteritos. Et per hoc solvuntur multæ objectiones, quas ponit Oviedo & Arriaga.

Ex his ergo habetur, in quo consistat peccatum habituale formaliter, sive mortale sive veniale, sive in statu puræ naturæ, sive in statu elevationis. Unde ulterius.

Infertur primò. Non posse tolli seu remitti ullum peccatum pro quocunq; statu, sine aliqua forma intrinseca, seu per condonationem purè extrinsecam. Ratio est, Quia privatio non aliter tollitur, nisi inductâ formâ oppositâ, alioquin ex duobus contradictoriis neutrum daretur, quod implicat. Jam verò omne peccatum in omni statu consistit formaliter in privatione alicujus intrinseci, ut diximus.

Infertur secundò Gratiam sanctificantem secundùm se esse formam incompossibilem cum peccato mortali habituali, siquidem ei opponitur privativè ut dictum: jam verò forma cum sua privatione est per seipsam præcisè incompos-

compoſſibilis. Sed de utraq; hac illatione agetur infra.

Infertur deniq. Quod ſit Iudicium ferendum de ſententiis aliorum circa conſtitutionem peccati habitualis, relatis in rationibus dubitandi. Aliquæ enim ſententiæ non ſunt admittendæ, aliquæ verò in ſenſu noſtræ ſententiæ accipi poſſunt, ut jam patebit ex reſpōſione ad fundamenta ſingularum.

§ I I I.
Satisfit argumentis initio Quæſtionis propoſitis.

A*D primum dicendum.* Peccatum habituale nō conſiſtere in habitu vitioſo, vel aliqua qualitate ex peccato relicta. Tum quia iſte habitus, & qualitas, ſi datur, ſæpè ablato peccato manet in juſtificatis, utpote ſentientibus adhuc inclinationem ad peccatum præteritum. Tum quia, ante juſtificationem poteſt deſtrui per actus contrarios iſte habitus, & qualitas, manente peccato habituali. Quod autem gratia ſanctificans & pulchritudo animæ ſit formaliter qualitas poſitiva, non ſequitur ſimiliter peccatum habituale & turpitudinem animæ conſiſtere formaliter in qualitate poſitiva. Ratio diſparitatis eſt, Tum quia gratia pertinet ad bonum, quod formaliter conſiſtit in poſitivo: At verò peccatum, etiam quatenus habituale pertinet ad malum, quod in privatione formaliter conſiſtit. Tum quia ut modò dicebam, Omnis qualitas poſitiva relicta ex peccato eſt ſeparabilis à macula peccati habitualis;

tualis; Secus autem gratia ſanctificans non eſt ſeparabilis à pulchritudine animæ.

Ad ſecundum. Sententia Scoti poteſt cum noſtra conciliari. Dicemus enim in reſponſione ad ultimum, privationem gratiæ ſanctificantis activè ſumptam in re eſſe odium Dei contra peccatorem, ſeu legem æternam, qua Deus non vult dare gratiam ei, qui mortaliter peccavit, niſi ſe Sanguine Redemptoris abluerit, quod odium Dei ſimul eſt deputatio peccatoris ad pœnam inimicabilem. Et hoc vult Auguſtinus cùm dicit: *Peccatum habituale manere in legibus Dei.* Si tamen Scotus velit habitualitatem peccati conſiſtere formaliter in actu Dei ſecundùm ſe, non verò quatenus privante hominem in tempore aliquo intrinſeco; talis Sententia à nobis rejicitur. Tum quia, actus Divinus ſecundùm ſe ſumptus eſt æternus, habitualitas verò peccati incipit & deſinit in tempore. Tum quia, actus Dei ſecundùm ſe ſumptus eſt bonus, non autem habitualitas peccati.

Ad Rationem in Contra, Negatur Conſequentia. Diſparitas eſt, quia Deus infligit pœnam temporalem ut amicus, ac proinde non ſupponit neceſſariò malum de præſenti illum, qui eſt dignus pœna temporali: Secus autem pœnam æternam Deus infligit ut inimicus, ideoq; ſupponit malum de præſenti illum, qui tali pœna dignus eſt; jam verò omnis malitia hominis conſiſtit in privatione alicujus intrinſeci, ut dictum eſt.

Ad tertium. Sententia quæ conſtituit peccatum habituale formaliter in reatu pœnæ, conciliari

ciliari potest cum nostra, si dicatur istum reatum nihil aliud esse, nisi obligationem & debitum peccatoris ad sustinendam Dei inimicitiam: hæc enim obligatio in re est jus Dei ad irasci, seu lex Dei dictans peccatori negandam esse gratiam, quæ ulterius lex juxta nos est privatio gratiæ activè sumpta. Nempe omnis lex favens uni, & gravans alium, circa aliquam rem. est jus ex parte Unius ad illam rem, simulq; est obligatio seu debitum ex parte alterius. Et ita accipiendus est Augustinus cùm dicit *Peccatum manere in reatu.* Cæterùm nisi ita explicetur hæc sententia rem non explicat. restabit enim quærere, in quo maneat realiter de præsenti iste reatus seu dignitas pœnæ, cum jam actus malus physicè præterierit, qui per seipsum dignus est pœna. Itaq; ad Rationem pro hac Sententia, Respondeo, dignitatem pœnæ manere quidem moraliter post actum malum tanquam effectum, sed manere nonnisi ratione privationis gratiæ, ratione cujus etiam hæc dignitas afficit intrinsecè peccatorem, non positivè, sed privativè, tollendo scilicet aliquid intrinsecum peccatori. Cæterum nego, quod ista dignitas realiter antecedat destinationem Divinam ad pœnam inimicalem; hæc enim destinatio est lex negandi gratiam ei, qui peccavit; quæ lex ex parte Dei est destinatio ad pœnam inimicalem; ex parte verò peccatoris est obligatio seu reatus sustinendi talem pœnam.

Ad quartum Sententia Zumel verum dicit, sed rem non exprimit. Restat enim quærere, quid sit ista habitualitas, quâ nunc moraliter

manet jam phyſicè præterita privatio actualis, conformitatis cum lege. Nos verò dicimus, iſtam habitualitatem eſſe privationem gratiæ ſanctificantis, ut inductam per actualem privationem conformitatis cum lege.

Ad quintum Sententia Suarii & Vaſquez poteſt in aliquo ſenſu cum noſtra conciliari, dicendo ſcilicet, hanc negationem retractationis efficacis & converſionis ad Deum, vi cujus negationis manet peccatum mortale moraliter, eſſe in re privationem gratiæ ſanctificantis; quia videlicet, gratia ſanctificans eſt habitualis retractatio & converſio ad Deum. Cæterùm ſi hæc Sententia procedat de negatione retractationis & converſionis actualis, Contra eſt. Quia poteſt quis actualiter retractare peccatum mortale, per attritionem extra Sacramentum, & ſic converti ad Deum, & tamen manebit in ſtatu peccati adhuc mortalis, niſi illi infundatur gratia ſanctificans. Quod ſi dicas, attritionem non niſi cum Sacramento eſſe retractationem peccati mortalis ſufficientem? Contra eſt, Quia hinc ſequitur, peccatum habituale ſaltem partialiter conſiſtere in negatione alicujus extrinſeci, nempe Sacramenti, adeoq; peccatum habituale eſſe partialiter extrinſecum ei, qui peccavit, nec ipſi ineſſe; cum debeat ineſſe juxta Tridentinum. Nempe negatio eſt ei extrinſeca, cui forma negata eſt extrinſeca; ſiquidem negationes ſpecificantur à formis quas ipſæ excludunt. Itaq; paritas illa deſumpta ab intentione habituali non convincit: Nam permanentia moralis peccati mortalis non eſt ſimilis ei permanentiæ,

vi cujus

vi cujus durat intentio præterita, sed potius est similis illi permanentiæ, quâ durat votum emissum, aut matrimonium contractum; quæ scilicet sicut etiam retractata actualiter, durant moraliter durante lege, ita & peccatum mortale etiam actu retractatum durat moraliter, durante lege Dei privandi hominem gratiâ sanctificante.

Ad sextum. Imprimis permanentia peccati mortalis nullo modo consistit, in negatione satisfactionis condignæ, cùm enim talis satisfactio pro mortali sit impossibilis puræ creaturæ, ut fert communis sententia, est etiam inauferibilis negatio satisfactionis talis, sicut est inauferibilis negatio chimeræ, cum tamen permanentia peccati mortalis sit auferibilis. Iam quod spectat ad negationem condonationis Divinæ, si hæc negatio sumatur pro lege Dei, seu pro decreto negandi gratiam peccatori, id est quatenus inducente privationem gratiæ, (sicut etiam voluntas dandi gratiam est condonatio Divina,) potest utiq; sic sumpta negatio condonationis constituere permanentiam peccati mortalis, sed hæc negatio sic sumpta erit in re privatio activa gratiæ sanctificantis, quæ est nostra sententia, ut videbimus ad ultimum. Cæterum si negatio condonationis sumatur pro actu Divino secundùm se, hic ut pote æternus & extrinsecus non potest constituere formaliter permanentiam moralem peccati, ut pote temporalem & extrinsecam peccatori. Itaq; ad rationem, Haunoldi Negatur Minor, & probationis suppositum, quod scilicet possit Petrus condignè

ſatisfacere pro mortali, & quod ei poſſit condonari peccatum ſine infuſione gratiæ, vel certè quod in negatione alicujus extrinſeci conſiſtat habitualitas peccati mortalis. *Ad Confirmationem negatur Conſequentia.* Diſparitas eſt, quia eſſe offenſorem Regis, & ſimiliter eſſe debitorem pro mutuo accepto, non facit hominem malum, quæ denominatio importat aliquam privationem intrinſecam, quandoquidem Offenſor Regis, & ſimiliter debitor pro mutuo poteſt eſſe amicus Dei: & ideò in humanis, tam denominatio offenſoris, quàm debitoris, poteſt haberi per aliquid extrinſecum, nempe per actum condonantem: At verò eſſe offenſorem Dei & debitorem apud ipſum pro peccato, facit hominem malum, ac proinde importat privationem alicujus boni intrinſeci. Deinde Rex offenſus quando condonat offenſam non mutat intrinſecè offenſorem, ſed mutat ſeipſum per actum condonationis,at verò Deus condonans offenſam, cum non mutet ſeipſum intrinſecè, mutare debet intrinſecè offenſorem, infundendo illi formam intrinſecam, in cujus proinde privatione conſiſtit offenſa Dei habitualis.

Ad ſeptimum. Sententia illius Recentioris verum dicit, ſed adhuc reſtat quærere, in quo conſiſtat hoc, quod eſt manere peccatum per modum præſentis, vi cauſarum moraliter ipſū conſervantium. Deinde reſtat quærere, cur nunc maneat moraliter voluntas peccatoris inordinata conſervans peccatum, cum tamen inordinatio voluntatis jam phyſicè præterierit: cur etiam nunc ante Iuſtificationem maneat

neat moraliter jus Divinum ad irasci, & cras post justificationem non maneat, cùm tamen hoc jus sit actus Dei secundùm se inauferibilis. Si tamen dicatur peccatum habituale esse peccatum moraliter conservatum, ratione privationis gratiæ ab eo inductæ, conservatique tum à voluntate peccatoris, nunc inordinata ratione ejusdem privationis præsentis, tum à jure divino, nunc privante peccatorem gratia, in hoc sensu hæc Sententia coincidit cũ nostra. Iam paritas Causarum physicarum cõservantium physicè effectum, nobis potius favet: Sicut enim effectus durat physicè seu in se, per aliquid præsens, nempe per durationem præsentem, & durat vi Causarum manentium physicè seu in se; ita peccatum debet durare moraliter, id est in aliquo suo effectu præsenti, & vi Causarum moraliter nẽpe in suo effectu durantium, id est in privatione gratiæ.

Ad octavum. Rationes illæ contra nostram Sententiam non convincunt. Non prima. Negatur enim sequela, Quia quando aliquis causat aliquam partem effectus, solum nõ impediendo ipsam, cùm non teneatur impedire, imò cum habeat jus eam ponere, ex suppositione positæ ab alio compartis; tunc is simpliciter non dicitur Causa esse talis effectus totalis; Sicut cum quis ignem ab alio applicatum non extinguit, cum non teneatur extinguere, imò cum habeat jus non extinguendi ob gravia incommoda, is non dicitur esse simpliciter causa actus primi proximi ad comburendum, (aliàs hoc ipso esset causa combustionis, quæ ne-

 cessariò

cessariò sequitur ad illum actum primum proximum,) & tamen in denominatione actus primi proximi, ad comburendum includitur partialiter intrinsecè negatio extinctionis. Cū ergo peccatum habituale, ejusq; habitualitas, non solùm includat intrinsecè privationem gratiæ, sed etiam actum malum præteritum, cujus Deus non est Causa, cumq; alteram partem hujus denominationis, nempe privationem gratiæ, Deus solum causet, non impediendo, nec teneatur ad impediendum, sed potius habeat jus ad eam inducendam ex suppositione actus mali ab homine positi; homo autem causet tum peccatum, tum privationem gratiæ, obligatus ad impediendum utrumq;; hinc fit quod non Deus, sed homo sit Causa tum peccati habitualis, tum ipsius habitualitatis peccati. Hinc etiam negamus ipsam habitualitatem peccati placere Deo; quia hæc habitualitas dicit intrinsecè tum privationem gratiæ, quæ secundùm se est pæna, placetq; Deo ex suppositione peccati, tum actum malum præteritum Deo displicentem: jam verò sæpe totum displicet, ratione unius partis displicentis, sic facies est deformis propter solum nasum improportionatum, & tota musica est ingrata, propter unam vocem dissonam.

Nec secunda Ratio convincit. Fateor enim nullum peccatum constitui, quoad malitiam imputabilem operanti, per unam pænam. Cæterum habitualitatem peccati illa solum pœna non constituit, quæ subjectum non facit ineptum ad ultimum finem, qualis est v. g.

pœna

pœna colli, secus autem dicendum de privatione gratiæ, quæ ita est pœna avertens à culpa per sui comminationem, ut per sui inflictionem reddat subjectum ineptum ad ultimum finem.

Nec tertia ratio convincit. Quia esse peccatorem, seu existere in peccato habituali, est esse indignum gratiâ, indignitate moraliter & æquivalenter, non verò physicè existente; jam verò in illo priori naturæ signo, ante privationem gratiæ, imò etiam in toto instanti temporis, in quo quis mortaliter peccat, habetq; privationem gratiæ, homo est indignus gratiâ, indignitate physicè existente, ac proinde pro tunc non est peccator, nec habens peccatum habituale, sed potius est peccans.

Nec quarta ratio convincit. Solùm enim peccatum actuale causat demeritoriè, præceditq; prioritate naturæ privationem gratiæ, tum quoad ejus inceptionem, à qua distinguitur realiter adæquatè, tum quoad ejus perseverantiam moralem, à qua distinguitur realiter inadæquatè, eo modo quo in physicis anima rationalis causat partem aggeneratam, à qua distinguitur realiter adæquatè, & eadem anima causat denominationes videntis, loquentis, intelligentis &c. à quibus distinguitur realiter inadæquatè. Cæterum peccatum habituale, si sumatur secundum id, quod superaddit peccato actuali, non causat demeritoriè, nec prioritate naturæ præcedit privationem gratiæ, etiam quoad perseverantiam moralem ipsius, ac proinde peccatum habituale quoad id quod superaddit peccato actu-

ali poteſt intrinſecè conſtitui per privationem gratiæ perſeverantem. Ratio eſt, quia cauſalitas demeritoria fundatur in libertate : Sed peccatum habituale ſecundùm id quod ſuperaddit peccato actuali, nullam per ſe loquendo importat novam libertatem, ſupra illam quæ eſt in peccato actuali, ut videre eſt in illis peccatoribus,qui ſtatim poſt peccatum actuale mortale incidunt in ſomnum vel amentiam : Ergo peccatum habituale, ſecundum id quod ſuperaddit peccato actuali, nihil cauſat demeritoriè, ſed totam exercet vim demeritoriam, ſecundum illam partem ſui, quâ dicit peccatum actuale. Itaq; cum dicitur : *Ideo DEUS hominem privat gratiâ, quia peccat ;* ly *quia* ſignificat prioritatem naturæ, ſicut etiam ſignificat in hac propoſitione : *Ideo eſt lux, quia eſt ſol,* at verò cum dicitur : *Ideo DEUS perſeverat privare hominem gratia, quia eſt peccatum habituale,* ly *quia* ſignificat conſervationem partis, exiſtente toto, quo pacto dici poteſt, *Ideo DEUS conſervat lucem, quia exiſtit lucidum.* Ad illud quod opponitur, idem eſſe peccatum habituale & actuale ; Reſpondeo idem eſſe inadæquatè, non autem adæquatè, ut patet ex dictis, & proinde poteſt primum partialiter conſtitui per ſecundum peccatum.

Ad ultimum Dico, Privationem gratiæ activè ſumptam in re eſſe legem DEI æternam, ſeu dictamen Divinæ Sapientiæ, & voluntatem Divinam privandi gratia peccatorem, donec ſe abluat Sanguine Redemptoris, ſive per ſolam contritionem, ſive per attritionem cõjunctam cum Sacramento,quæ lex DEI eſt odi-

um

um DEI contra peccatorem. Et hoc videtur docere Augustinus supra laudatus, cum dicit peccatum *manere in legibus æternis, nisi illud expiet Sanguis Mediatoris.*

Ratio est, Quia talis DEI voluntas, cum sit essentialiter infrustrabilis, per seipsam præcisè; nullo superaddito à parte rei Ente abusivo seu Negativo, essentialiter excludit seu impedit gratiam in eo, qui mortaliter peccavit, nec fecit pœnitentiam justificativam. Ergò talis DEI voluntas per seipsam præcisè, adeoq; non solum fundamentaliter, sed etiam formaliter est privatio gratiæ activè sumpta. Si autem sumatur hæc privatio passivè, in re est ipsa gratia, non secundùm se, sed quatenus exclusa seu impedita in peccatore per illam DEI voluntatem, à qua proinde voluntate, per denominationem extrinsecam gratia denominatur non esse: Sic enim nos discurrimus de omnibus negationibus, juxta ea quæ diximus in principiis Philosophicis Disputatione 2.

Nec obest quod ista lex DEI sit æterna, privatio verò gratiæ incipiat & desinat in tempore: Respondeo enim istam legem DEI secundùm se æternam esse, nec deficere posse, aut incipere, non tamen secundùm id quod excludit. Hoc ipsum etiam dicimus de privatione gratiæ activè sumpta. Deinde lex ista Dei est conditionata sub hac conditione defectibili, nisi peccatori applicetur Sanguis Christi, ac proinde potest deficere non quidem secundùm se, sed secundùm id quod dicit pro conditione.

Non obest item, quod hæc voluntas DEI, sit extrinseca peccatori, secus autem privatio gratiæ: Respondeo enim tam privationem gratiæ activam, quàm istam voluntatem DEI esse intrinsecam peccatori non secundùm se, sed secundùm id quod ab eo excludit, seu est intrinseca non ponendo aliquid intrinsecum peccatori, sed auferendo quod debuit esse intrinsecum, nempe gratiam, quod sufficit.

Non obest deniq; quòd illa Dei voluntas sit bona, privatio autem gratiæ sit mala peccatori: Respondeo enim, istam voluntatem Dei esse bonam secundùm se, esse tamen nocivam peccatori, & sic physicè malam, secundum id quod ab eo culpa peccatoris excludit: quo pacto etiam privatio gratiæ activa est mala peccatori: Si autem sermo sit de malitia morali, Nego privationem gratiæ secundùm se esse malam moraliter: solùm enim est mala moraliter ut est voluntaria peccatori, seu quatenus inducta est per actum malum præteritum, in qua denominatione includitur partialiter intrinsecè actus malus; & ita denominatio mali convenit toti complexo ratione partis, sicut homo dicitur corruptibilis ratione solius Unionis corruptibilis, & facies turpis, propter solum nasum improportionatum.

QUÆ-

QVÆSTIO VI.

Vtrum gratia actualis physicè, effectivè, & immediatè concurrat ad actus Supernaturales, etiam in præsentia habituum supernaturalium?

V*Idetur quod non,* ut censent, Suarez, Granadus, Tannerus, quos citat & sequitur Oviedo Tractatu 7. contr: 1. puncto 7. & consentit Ariaga Disp: 35. sect: 2. asserentes auxilia actualia nonnisi moraliter seu directivè, & in genere Causæ formalis concurrere ad actus salutares. Probatur id primò Auctoritate Augustini & aliorum Patrum, qui ad hoc solùm requirunt gratiam auxiliantem, *ut appareat quod latebat, & suavefiat quod non delectabat:* hoc autem significat causalitatem gratiæ in actus salutares solùm moralem. Ergo sine fundamento tribuitur illi efficientia physica actuum salutarium.

Secundò. Probatur specialiter, quod illustratio intellectûs non con concurrat physicè, effectivè ad actum salutarem. Tum quia, sicut Visio beata non producit effectivè amorem beatificum, nec actus Fidei actum Charitatis in via, ne frustra detur habitus Charitatis: ita nec illustratio producit effectivè actum salutarem. Tum quia, cum intellectio teneat se ex parte objecti, non videtur posse tenere se ex parte potentiæ volitivæ, tanquam ipsius comprincipium activum respectu volitionis.

Tum

Tum deniq;, quia intellectio & volitio sunt diversi ordinis: Ergo sicut volitio non concurrit per modum causæ activæ ad intellectionem, sed tantùm per modum applicationis & imperii; ita etiam intellectio concurrit ad volitionem solùm per modum applicationis objecti.

Tertiò. Probatur specialiter, quod saltem inspiratio seu affectus voluntatis indeliberatus non concurrat physicè effectivè ad actum salutarem, ut vult Bellarminus & Herize, quos refert Ripalda mox citandus. Tum quia, actus indeliberatus est imperfectior deliberato: Causa verò physica efficiens nequit esse imperfectior suo effectu. Tum quia, voluntas cum quibus principiis potest efficere actum indeliberatum, cum iisdem potest immediatè efficere actum deliberatum, ac proinde efficit immediatè actum deliberatum non concurrente efficienter actu indeliberato. Tum deniq; quia in aliis, sine physico activo influxu, agnoscimus causalitatem intentionis in electionem, actus imperantis in imperatum, præmissarum in Conclusionem, apprehensionis in judicium. Ergo in præsenti idem dicendum est.

Quartò. Gratia actualis auxilians vel solùm in absentia habituum supernaturalium efficit actus salutares, vel etiam in præsentia eorundem. Neutrum dici potest: Ergo nunquā illos efficit. Probatur Minor quoad primam partem, quia communiter dicunt Theologi, quod actus supernaturalis, disponens peccatorem ad habitus supernaturales, procedit ab auxilio DEI extrinseco seu ab omnipotentia assistente: Ergo non efficitur à gratia actuali intrin-

intrinseca homini. Secunda pars etiam ejusdem Minoris probatur. Quia communiter docent Theologi, quod habitus supernaturales dant potentiæ naturali simpliciter posse operari, & per hoc differunt ab habitibus naturalibus, qui solùm dant facilius posse. Ergo in præsentia habituum supernaturalium otiosè concurrerent efficienter auxilia actualia ad actus salutares. Quod ipsum etiam confirmatur. Quia principium supernaturale ideò requiritur ad actum supernaturalem ut det actui supernaturalitatem: Atqui hanc potest dare actui solus habitus supernaturalis, quando adest, sine consortio alterius principii supernaturalis, multò magis quàm eam det actui auxilium actuale, ante habitum supernaturalem; cum sit major virtus activa habitûs supernaturalis quàm auxilii actualis. Ergo quando adest habitus supernaturalis, non requiritur aliud principium supernaturale physicè influens in actum supernaturalem.

Quintò. Si concursus gratiæ actualis est solum moralis & in genere causæ formalis, non subditur arbitrio creato quoad usum: hic enim concursus nihil aliud est, nisi existentia & Unio gratiæ actualis cum potentia vitali, quæ existentia & unio non subditur arbitrio creato, cum detur in nobis sine nobis liberè operantibus. Si autem concursus iste gratiæ actualis est physicus & in genere causæ efficientis, perinde erit subditus concursus gratiæ etiam efficacis arbitrio creato quoad usum, sicut eidem subditur habitus supernaturalis. At hæc sequela est inconveniens, ut pluribus contendit Al-

varez

varez Thomiſta Diſp: 87. de Auxiliis. Tum quia, Concilium Arauſicanum Canone 6. definit *adjutorium gratiæ non ſubjungi humilitati aut obedientiæ humanæ.* Tum quia Auguſtinus ſæpe docet; *DEUM auxilio gratiæ ſubdere ſibi voluntates creatas, ita, ut ipſi reſiſtere non poſſint.* Tum denique, quia ſi arbitriũ creatũ uteretur pro libitu gratiâ efficaci, gratia eſſet magis ſubordinata arbitrio, quàm arbitrium gratiæ, quod eſt abſurdum. Ergo concurſus gratiæ actualis ad actus ſalutares, non eſt phyſicus & in genenere Cauſæ efficientis.

Reſpondetur. Certum eſt apud omnes Theologos, quod gratia excitans exerceat cauſalitatem moralem, ſeu formalem, pro priori naturæ ad actum ſalutarem, quatenus informando animam, eique proponendo objectum, & inclinando ad ipſum, allicit & movet voluntatem ad actum ſalutarem; quæ cauſalitas poteſt vocari reductivè & in lata ſignificatione, phyſica & efficiens, ut probat Ripalda. Difficultas eſt, an eadem gratia conſiſtens in illuſtrationibus & inſpirationibus influat propriè phyſicè in actus ſalutares per veram actionem, ſive diſtinctam, ſive indiſtinctam à termino, eo modo, quo voluntas influit in ſuam volitionem.

Dicendum eſt affirmativè. Ita è noſtris graviſſimi Authores, Molina, Leſſius, Valentia, Vaſquez, Arrubal, Becanus. Et è Thomiſtis, Scotus, Medina, aliique quos citat & ſequitur Ripalda. Diſp: 110. & Eſparza hic Quæſt: 10.

Probatur primò. Auctoritate Scripturæ Sacræ & Patrum. Scriptura enim Iſaiæ 26. de

DEO

DEO dicit: *Omnia opera nostra operatus es nobis.* Et ad Philip: 2. *DEUS operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate.* Nempe per auxilium gratiæ actualis. Hæc autem verba, cum nihil obstet, ut magis simpliciter accipiantur, accipi debent non tantum de suasione morali, sed etiam de influxu verò physico gratiæ in actum salutarem. Item ad Romanos 9. dicitur: *Non est volentis, neq; currentis, sed miserentis DEI.* Si autem sola voluntas hominis agit physicè, gratia verò DEI solum moraliter: Ergo actus salutaris potiùs erit hominis volentis, quàm DEI miserentis. quia causæ physicæ efficienti adæquatæ & immediatæ potiùs tribuitur effectus, quàm Causæ morali suadenti. Nec satis est, quòd gratia moraliter causans actum, det posse voluntati. Nam Augustinus libro 1. ad Simpl: Qu: 2. explicans prædicta verba Apostoli dicit: *Non ideò hoc dictum est, quia nisi ejus adjutorio non possumus, sed quia vocatio est effectrix bonæ voluntatis.* Præterea ad Corint: 15. dicit Apostolus: *Abundantius omnibus laboravi, non ego sed gratia DEI mecum.* Ubi per ly *laboravi* significatur concursus physicus, non suasio moralis, & per ly *mecum*, significatur concursus communis gratiæ actualis cum voluntate. Sed illud est clarissimum pro nostra sententia, quod dicitur de gratia actuali ad Romanos 8: *Quicunq; Spiritu DEI aguntur, hi sunt filii DEI.* Quæ verba ita exponit Augustinus cap: 3. de gestis Pelagii: *Procul dubio plus est agi, quàm regi, qui enim regitur, aliquid agit, & ideò regitur ut rectè agat. qui autem agitur, ipse agere aliquid vix intelligitur.* Ubi

Ubi cum dicatur gratia actualis plus præstare circa actum salutarem, quàm nos regere, hoc plus non est aliud quàm vera efficientia physica; Nam Causalitas moralis gratiæ est, regere nos, seu dirigere. Et rursus cum dicamur vix agere in opere salutari, non potest dici quod tota physica activitas sit tantùm penes nos, non verò penes etiam gratiam.

Ex Sanctis Patribus sufficiat illud Cypriani celebre dictum, quod sæpe approbat Augustinus; *Totum tribuendum esse DEO. In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est:* id autem quomodo subsistit, si sola voluntas nostra exercet influxum physicum in actum salutarem, gratia verò nonnisi moralem: Cùm certum sit Causam physicam esse magis causam, quàm moralem. Videri etiam potest Augustinus præsertim lib: 19. de Prædest: ubi dicit: *DEUS operatur in cordibus hominum vocatione secundùm suum propositum, ut non inaniter audiant Evangelium, sed eo audito convertantur & credant.* Pariter Tridentinum Sess. 6. cap: 5. docet nos ad justificationem disponi, *gratiæ excitanti atque adjuvanti liberè assentiendo & cooperando.* Ubi ut vides, gratiæ non solùm tribuitur suasio moralis, significata per ly *excitare*, cui correspõdet noster consensus, sed etiam tribuitur operari nobiscum, quod significatur per ly *adjuvare*, cui ex parte nostra respondet cooperari. Siquidem cooperari est operari, alio simul operante in eodem genere operationis. Audiatur etiam Concilium Milevitanum, quod Can: 4. ita definit. *Si quis dixerit gratiam per JESUM Christum per hoc tantùm nos adjuvare, quia per*

ipsam

ipsam nobis revelatur intelligentia mandatorum(En concursus moralis) *non autem per illam præstari nobis, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus*(en concursus gratiæ major,quàm Moralis adeoq; physicus) *anathema sit.*

Probatur secundò. Conclusio, ratione Theologica. Gratia actualis in eo genere Causæ juxta Patres & Concilia juvat liberum arbitrium ad producendos actus salutares, in quo genere Causæ idem liberum arbitrium creatum propriis viribus est insufficiens ad causandos actus salutares. Sed juxta Patres & Concilia, liberùm arbitrium in genere Causæ efficientis physicæ & immediatæ est insufficiens propriis viribus ad causandos actus salutares. Ergo juxta Patres & Concilia in genere Causæ physicæ efficientis immediatæ, gratia actualis juvat liberum arbitrium ad actus salutares, adeoque per physicum influxum activum immediatum. Minor est certa. Quia Patres & Concilia damnant errorem Pelagii dicentis; naturam sibi sufficere ad velle & operari bonum, suppositâ existentiâ liberi arbitrii, & propositione legis atq; doctrinæ. Major etiam probatur. Quia à Patribus & Conciliis gratia actualis statuitur ad supplendam insufficientiam liberi arbitrii respectu actuum salutarium. Unde docent naturam sine gratia esse simpliciter insufficientem ad actus salutares, & per gratiam fieri potentem, quod negabat Pelagius : jam verò supplere insufficientiam Causæ, est concurrere in eo genere causalitatis, in quo causa est de se insufficiens. Et ideo Petrus de se insufficiens occidere Paulum, quia non habet

 gladi-

gladium, non potest reddi sufficiens per solam suasionem, quia insufficientia Petri est in genere Causæ physicæ, suasio autem est in genere Causæ moralis.

Neque dicas Insufficientiam Naturæ juxta Patres juvari quidem in genere Causæ efficientis physicæ, sed per aliam aliquam gratiam, non verò per illustrationem & inspirationem.

Contra enim est. Quia hæc alia gratia non est aliquis habitus supernaturalis activè concurrens ad actum salutarem. Quia Patres agebant contra Hæreticos etiam de actibus præcedentibus justificationem, imò & fidem, ante quam non dantur habitus supernaturales Virtutum, cùm hi nonnisi in justificatione infundantur simul cum gratia sanctificante. Rursus gratia actualis auxilians distincta ab illustrationibus & inspirationibus nulla datur. Ergo juxta Patres gratia activè physicè concurrens cum libero arbitrio, sunt illustrationes & inspirationes.

Confirmatur hoc totum. Quia Pelagius ad solum posse operari requirens gratiam, non negabat concursum gratiæ ad velle & operari moralem, consistentem in directione & suasione. Unde teste Augustino libro de Gratia Christi cap: 7. dicebat: *DEI auxilio nos adjuvari, dum cordis oculos aperit, dum insidias diaboli pandit, dum nos multiformi dono gratiæ cœlestis illuminat.* Et tamen Patres gratiam requirebant adjuvantem ad velle & operari. Ergo requirebant gratiam adjuvantem in genere Causæ physicæ efficientis. Et ideo Augustinus sæpè dicit, *quòd gratia tribuit non tantùm posse*

facere

facere bonum, sed etiam ipsa facit. Ita enim cap: 25. de Gratia Christi dicit: *Spiritus Patris non tantùm dat posse, sed etiam loquitur in nobis significans cooperationis effectum.*

Probatur tertiò. Conclusio ratione Philosophica. Quia ut dictum est in Animastica. Omnis cognitio physicè efficienter influit in volitionem, si ambæ sint de eodem objecto. Quā sententiam licet dicat Suarez esse contra sensum communem Philosophorum, tamen Fonseca citatus à P. Esparza hîc ad primum, dicit hanc sententiam esse communem. Eamq; ego vel ex eo magnifacio, quia nobis præbet contra Græcos argumentum probandi, quòd Spiritus Sanctus, qui est amor passivus Divinus, procedat etiam à Filio, qui est intellectio passiva Divina: sicut in Creatis volitio procedit efficienter ab intellectione.

Probatur hæc Sententia. Sicut enim intellectus ad eliciendum suum actum completur per speciem impressam objecti, tanquam per novam vim physicè activam, concurrentem loco objecti, ita & voluntas ad eliciendum suum actum cōpletur per cognitionem objecti, tanquam per novam vim physicè activam. Ratio à priori est. Quia illud requiritur ad effectum per modum Causæ physicæ efficientis, & non per modum puræ conditionis & applicationis, quod ita requiritur, ut habeat specialem affinitatem & similitudinem plusquam genericam, cum effectu, ut ostendit inductio. Atqui hoc modo requiritur species impressa ad intellectionem, & multo magis intellectio ad volitionem, cùm intellectio & volitio

Non obest item, quod hæc voluntas DEI, sit extrinseca peccatori, secus autem privatio gratiæ: Respondeo enim tam privationem gratiæ activam, quàm istam voluntatem DEI esse intrinsecam peccatori non secundùm se, sed secundùm id quod ab eo excludit, seu est intrinseca non ponendo aliquid intrinsecum peccatori, sed auferendo quod debuit esse intrinsecum, nempe gratiam, quod sufficit.

Non obest deniq; quòd illa Dei voluntas sit bona, privatio autem gratiæ sit mala peccatori: Respondeo enim, istam voluntatem Dei esse bonam secundùm se, esse tamen nocivam peccatori, & sic physicè malam, secundum id quod ab eo culpa peccatoris excludit: quo pacto etiam privatio gratiæ activa est mala peccatori: Si autem sermo sit de malitia morali, Nego privationem gratiæ secundùm se esse malam moraliter: solùm enim est mala moraliter ut est voluntaria peccatori, seu quatenus inducta est per actum malum præteritum, in qua denominatione includitur partialiter intrinsecè actus malus; & ita denominatio mali convenit toti complexo ratione partis, sicut homo dicitur corruptibilis ratione solius Unionis corruptibilis, & facies turpis, propter solum nasum improportionatum.

QUÆ-

QVÆSTIO VI.

Vtrum gratia actualis physicè, effectivè, & immediatè concurrat ad actus Supernaturales, etiam in præsentia habituum supernaturalium?

V*Idetur quod non,* ut censent, Suarez, Granadus, Tannerus, quos citat & sequitur Oviedo Tractatu 7. contr: 1. puncto 7. & consentit Ariaga Disp: 35. sect: 2. asserentes auxilia actualia nonnisi moraliter seu directivè, & in genere Causæ formalis concurrere ad actus salutares. Probatur id primò Auctoritate Augustini & aliorum Patrum, qui ad hoc solùm requirunt gratiam auxiliantem, *ut appareat quod latebat, & suavesiat quod non delectabat:* hoc autem significat causalitatem gratiæ in actus salutares solùm moralem. Ergo sine fundamento tribuitur illi efficientia physica actuum salutarium.

Secundò. Probatur specialiter, quod illustratio intellectûs non concurrat physicè, effectivè ad actum salutarem. Tum quia, sicut Visio beata non producit effectivè amorem beatificum, nec actus Fidei actum Charitatis in via, ne frustra detur habitus Charitatis: ita nec illustratio producit effectivè actum salutarem. Tum quia, cum intellectio teneat se ex parte objecti, non videtur posse tenere se ex parte potentiæ volitivæ, tanquam ipsius comprincipium activum respectu volitionis.

Tum

Tum deniq;, quia intellectio & volitio sunt diversi ordinis: Ergo sicut volitio non concurrit per modum causæ activæ ad intellectionem, sed tantùm per modum applicationis & imperii; ita etiam intellectio concurrit ad volitionem solùm per modum applicationis objecti.

Tertiò. Probatur specialiter, quod saltem inspiratio seu affectus voluntatis indeliberatus non concurrat physicè effectivè ad actum salutarem, ut vult Bellarminus & Herize, quos refert Ripalda mox citandus. Tum quia, actus indeliberatus est imperfectior deliberato: Causa verò physica efficiens nequit esse imperfectior suo effectu. Tum quia, voluntas cum quibus principiis potest efficere actum indeliberatum, cum iisdem potest immediatè efficere actum deliberatum, ac proinde efficit immediatè actum deliberatum non concurrente efficienter actu indeliberato. Tum deniq; quia in aliis, sine physico activo influxu, agnoscimus causalitatem intentionis in electionem, actus imperantis in imperatum, præmissarum in Conclusionem, apprehensionis in judicium. Ergo in præsenti idem dicendum est.

Quartò. Gratia actualis auxilians vel solùm in absentia habituum supernaturalium efficit actus salutares, vel etiam in præsentia eorundem. Neutrum dici potest: Ergo nunquā illos efficit. Probatur Minor quoad primam partem, quia communiter dicunt Theologi, quod actus supernaturalis, disponens peccatorem ad habitus supernaturales, procedit ab auxilio DEI extrinseco seu ab omnipotentia assistente: Ergo non efficitur à gratia actuali intrin-

intrinseca homini. Secunda pars etiam ejusdem Minoris probatur. Quia communiter docent Theologi, quod habitus supernaturales dant potentiæ naturali simpliciter posse operari, & per hoc differunt ab habitibus naturalibus, qui solùm dant facilius posse. Ergo in præsentia habituum supernaturalium otiosè concurrerent efficienter auxilia actualia ad actus salutares. Quod ipsum etiam confirmatur: Quia principium supernaturale ideò requiritur ad actum supernaturalem ut det actui supernaturalitatem: Atqui hanc potest dare actui solus habitus supernaturalis, quando adest, sine consortio alterius principii supernaturalis, multò magis quàm eam det actui auxilium actuale, ante habitum supernaturalem; cum sit major virtus activa habitûs supernaturalis quàm auxilii actualis. Ergo quando adest habitus supernaturalis, non requiritur aliud principium supernaturale physicè influens in actum supernaturalem.

Quintò. Si concursus gratiæ actualis est solum moralis & in genere causæ formalis, non subditur arbitrio creato quoad usum: hic enim concursus nihil aliud est, nisi existentia & Unio gratiæ actualis cum potentia vitali, quæ existentia & unio non subditur arbitrio creato, cum detur in nobis sine nobis liberè operantibus. Si autem concursus iste gratiæ actualis est physicus & in genere causæ efficientis, perinde erit subditus concursus gratiæ etiam efficacis arbitrio creato quoad usum, sicut eidem subditur habitus supernaturalis. At hæc sequela est inconveniens, ut pluribus contendit Al-

varez Thomista Disp: 87. de Auxiliis. Tum quia, Concilium Arausicanum Canone 6. definit *adjutorium gratiæ non subjungi humilitati aut obedientiæ humanæ.* Tum quia Augustinus sæpe docet; *DEUM auxilio gratiæ subdere sibi voluntates creatas, ita, ut ipsi resistere non possint.* Tum denique, quia si arbitriū creatū uteretur pro libitu gratiâ efficaci, gratia esset magis subordinata arbitrio, quàm arbitrium gratiæ, quod est absurdum. Ergo concursus gratiæ actualis ad actus salutares, non est physicus & in genenere Causæ efficientis.

Respondetur. Certum est apud omnes Theologos, quod gratia excitans exerceat causalitatem moralem, seu formalem, pro priori naturæ ad actum salutarem, quatenus informando animam, eique proponendo objectum, & inclinando ad ipsum, allicit & movet voluntatem ad actum salutarem; quæ causalitas potest vocari reductivè & in lata significatione, physica & efficiens, ut probat Ripalda. Difficultas est, an eadem gratia consistens in illustrationibus & inspirationibus influat propriè physicè in actus salutares per veram actionem, sive distinctam, sive indistinctam à termino, eo modo, quo voluntas influit in suam volitionem.

Dicendum est affirmativè. Ita è nostris gravissimi Authores, Molina, Lessius, Valentia, Vasquez, Arrubal, Becanus. Et è Thomistis, Scotus, Medina, aliique quos citat & sequitur Ripalda. Disp: 110. & Esparza hic Quæst: 10.

Probatur primò. Auctoritate Scripturæ Sacræ & Patrum. Scriptura enim Isaiæ 26. de

DEO

DEO dicit: *Omnia opera nostra operatus es nobis.* Et ad Philip: 2. *DEUS operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate.* Nempe per auxilium gratiæ actualis. Hæc autem verba, cum nihil obstet, ut magis simpliciter accipiantur, accipi debent non tantum de suasione morali, sed etiam de influxu verò physico gratiæ in actum salutarem. Item ad Romanos 9. dicitur: *Non est volentis, neq; currentis, sed miserentis DEI.* Si autem sola voluntas hominis agit physicè, gratia verò DEI solum moraliter: Ergo actus salutaris potiùs erit hominis volentis, quàm DEI miserentis. quia causæ physicæ efficienti adæquatæ & immediatæ potiùs tribuitur effectus, quàm Causæ morali suadenti. Nec satis est, quòd gratia moraliter causans actum, det posse voluntati. Nam Augustinus libro 1. ad Simpl: Qu: 2. explicans prædicta verba Apostoli dicit: *Non ideò hoc dictum est, quia nisi ejus adjutorio non possumus, sed quia vocatio est effectrix bonæ voluntatis.* Præterea ad Corint: 15. dicit Apostolus: *Abundantius omnibus laboravi, non ego sed gratia DEI mecum.* Ubi per ly *laboravi* significatur concursus physicus, non suasio moralis, & per ly *mecum*, significatur concursus communis gratiæ actualis cum voluntate. Sed illud est clarissimum pro nostra sententia, quod dicitur de gratia actuali ad Romanos 8: *Quicunq; Spiritu DEI aguntur, hi sunt filii DEI.* Quæ verba ita exponit Augustinus cap: 3. de gestis Pelagii: *Procul dubio plus est agi, quàm regi, qui enim regitur, aliquid agit, & ideò regitur ut rectè agat. qui autem agitur, ipse agere aliquid vix intelligitur.*

Ubi

Ubi cum dicatur gratia actualis plus præstare circa actum salutarem, quàm nos regere, hoc plus non est aliud quàm vera efficientia physica; Nam Causalitas moralis gratiæ est, regere nos, seu dirigere. Et rursus cum dicamur vix agere in opere salutari, non potest dici quod tota physica activitas sit tantùm penes nos, non verò penes etiam gratiam.

Ex Sanctis Patribus sufficiat illud Cypriani celebre dictum, quod sæpe approbat Augustinus; *Totum tribuendum esse DEO. In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est:* id autem quomodo subsistit, si sola voluntas nostra exercet influxum physicum in actum salutarem, gratia verò nonnisi moralem: Cùm certum sit Causam physicam esse magis causam, quàm moralem. Videri etiam potest Augustinus præsertim lib: 19. de Prædest: ubi dicit: *DEUS operatur in cordibus hominum vocatione secundùm suum propositum, ut non inaniter audiant Evangelium, sed eo audito convertantur & credant.* Pariter Tridentinum Sess. 6. cap: 5. docet nos ad justificationem disponi, *gratiæ excitanti atque adjuvanti liberè assentiendo & cooperando.* Ubi ut vides, gratiæ non solùm tribuitur suasio moralis, significata per ly *excitare*, cui correspõdet noster consensus, sed etiam tribuitur operari nobiscum, quod significatur per ly *adjuvare*, cui ex parte nostra respondet cooperari. Siquidem cooperari est operari, alio simul operante in eodem genere operationis. Audiatur etiam Concilium Milevitanum, quod Can: 4. ita definit. *Si quis dixerit gratiam per JESUM Christum per hoc tantùm nos adjuvare, quia per ipsam*

ipsam nobis revelatur intelligentia mandatorum(En concursus moralis) *non autem per illam præstari nobis, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus*(en concursus gratiæ major, quàm Moralis adeoq; physicus) *anathema sit.*

Probatur secundò. Conclusio, ratione Theologica. Gratia actualis in eo genere Causæ juxta Patres & Concilia juvat liberum arbitrium ad producendos actus salutares, in quo genere Causæ idem liberum arbitrium creatum propriis viribus est insufficiens ad causandos actus salutares. Sed juxta Patres & Concilia, liberùm arbitrium in genere Causæ efficientis physicæ & immediatæ est insufficiens propriis viribus ad causandos actus salutares. Ergo juxta Patres & Concilia in genere Causæ physicæ efficientis immediatæ, gratia actualis juvat liberum arbitrium ad actus salutares, adeoque per physicum influxum activum immediatum. Minor est certa. Quia Patres & Concilia damnant errorem Pelagii dicentis; naturam sibi sufficere ad velle & operari bonum, suppositâ existentiâ liberi arbitrii, & propositione legis atq; doctrinæ. Major etiam probatur. Quia à Patribus & Conciliis gratia actualis statuitur ad supplendam insufficientiam liberi arbitrii respectu actuum salutarium. Unde docent naturam sine gratia esse simpliciter insufficientem ad actus salutares, & per gratiam fieri potentem, quod negabat Pelagius: jam verò supplere insufficientiam Causæ, est concurrere in eo genere causalitatis, in quo causa est de se insufficiens. Et ideo Petrus de se insufficiens occidere Paulum, quia non habet

facere bonum, sed etiam ipsa facit. Ita enim cap: 25. de Gratia Christi dicit: *Spiritus Patris non tantùm dat posse, sed etiam loquitur in nobis significans cooperationis effectum.*

Probatur tertiò. Conclusio ratione Philosophica. Quia ut dictum est in Animastica. Omnis cognitio physicè efficienter influit in volitionem, si ambæ sint de eodem objecto. Quã sententiam licet dicat Suarez esse contra sensum communem Philosophorum, tamen Fonseca citatus à P. Esparza hîc ad primum, dicit hanc sententiam esse communem. Eamq; ego vel ex eo magnifacio, quia nobis præbet contra Græcos argumentum probandi, quòd Spiritus Sanctus, qui est amor passivus Divinus, procedat etiam à Filio, qui est intellectio passiva Divina: sicut in Creatis volitio procedit efficienter ab intellectione.

Probatur hæc Sententia. Sicut enim intellectus ad eliciendum suum actum completur per speciem impressam objecti, tanquam per novam vim physicè activam, concurrentem loco objecti. ita & voluntas ad eliciendum suum actum cõpletur per cognitionem objecti, tanquam per novam vim physicè activam. Ratio à priori est. Quia illud requiritur ad effectum per modum Causæ physicæ efficientis, & non per modum puræ conditionis & applicationis, quod ita requiritur, ut habeat specialem affinitatem & similitudinem plusquam genericam, cum effectu, ut ostendit inductio. Atqui hoc modo requiritur species impressa ad intellectionem, & multo magis intellectio ad volitionem, cùm intellectio & volitio

juvantem, prævenientem & comitantem, ac subsequentem, operantem & cooperantem esse eandem entitatem in recto significatam, solùmq; differre ex parte terminorum in obliquo significatorum. Nam eadem illustratio & inspiratio vocatur gratia *præveniens & antecedens*, quatenus datur ante nostra merita & ante conatus. Vocatur *comitans*, quatenus coëxistit merito, conatuiq; nostro. Vocatur *subsequens*, quatenus inducitur vi meriti & conatus nostri. Vocatur *operans*, quatenus præstat aliquid nondum exhibente conatum libero arbitrio. Vocatur *cooperans*, quatenus simul cum libero arbitrio physicè efficit actum salutarem. Vocatur *excitans*, quatenus voluntatem quasi dormientem & nihil adhuc agentem stimulat. Vocatur denique *adjuvans*, quatenus libero arbitrio ex se insufficienti adjungit vires suas, & cum eo indivisibiliter producit actum salutarem. Ex his ergo habetur, qualis sit concursus gratiæ auxiliantis ad actus salutares.

Ad primum patet ex dictis, quòd Patres sæpe tribuant gratiæ auxilianti etiam Vim physicè effectivam actuum salutarium, licet aliquando tribuant causalitatem moralem, quia utraque causalitas illi convenit.

Ad secundum. Rationes quæ impugnant influxum physicum illustrationis in actus salutares non convincunt. Non prima. Quia ut alibi dictum est, etiam Visio beata physicè influit in amorem beatificum, & fides in actum Charitatis elicitum in via. Nec tamen superfluit habitus Charitatis sive in Patria sive in via, quia hic quoq; physicè concurrit ad actū Cha-

ritatis, sed concursu alterius generis, ut dicetur ad 4tum. Nec secunda ratio convincit. Quia sicut eadem Entitas modalis tenet se ex parte agentis vocaturq; actio, Et tenet se ex parte passi, vocaturque passio; & idem actus Contritionis tenet se ex parte peccati cujus est odium, & tenet se ex parte DEI, cujus est amor: ita eadem Entitas illustrationis, tenet se ex parte objecti in ratione imaginis, & simul tenet se ex parte potentiæ activæ, in ratione comprincipii juvantis physicè potentiam. Et sicut species impressa, ita se tenet ex parte objecti, cujus est imago intentionalis virtualis, ut cum intellectu physicè producat intellectionem; ita & de illustratione, comparatione objecti & potentiæ effectivæ actuum salutarium, dicendum est. Nec tertia ratio convincit. Quia intellectûs & voluntatis actus, conveniunt secum in multis prædicatis, puta, in ratione Spiritualis, intentionalis, tendentis in idem objectum, habentque magnam inter se similitudinem. Unde simplex Complacentia & displicentia Voluntatis, imitatur primas apprehensiones intellectûs, amor & odium imitantur affirmationem & negationem: hoc autem signum est, quòd actus intellectûs non se habeant tanquam mera conditio respectu actuum voluntatis, sed potius tanquam Causa efficiens physica. Alia ratio est de actu voluntatis, qui ideo non concurrit physicè ad actum intellectûs, quia volitio non ideo requiritur ad intellectionem, quasi intellectus instructus specie impressa objecti, sine volitione non contineat perfectè intellectionem, sed tantùm ideo

requi-

requiritur, ut intellectûs indifferentia determinetur ad intellectionem: Jam verò ad determinationem agentis præcisè præstandam sufficit mera conditio, nec requiritur vis activa. At verò intellectio ideo requiritur ad volitionem, quia voluntas sine cognitione non continet perfectè volitionem: ut probatum est, quod autem ita requiritur, debet complere causam in ratione continentis effectum, ac proinde requiritur tanquam vis causativa partialis.

Ad tertium. Etiam rationes quæ impugnant influxum physicum affectus indeliberati in actum salutarem deliberatum, non convincunt. Non prima. quia solùm Causa adæquata efficiens nequit esse imperfectior effectu, secus autem Causa partialis, ut patet in exemplo actûs, qui partialiter cum potentia producit habitum naturalem perfectiorem actu. Jam verò affectus indeliberatus, est tantum Causa partialis actus deliberati, Unde potest esse imperfectior actu deliberato, satisq; est, quòd ut cõjunctus cum sua Concausa, nempe cum voluntate, non sit imperfectior actu deliberato. Nec secunda ratio convincit; patet enim inductione, quòd Causa incipit agere ab imperfectioribus effectibus, ut per eos juvetur in producendis perfectioribus. Sicut ignis priùs producit calorem, & deinde cum eo alterum ignem. Sic ergo etiam voluntas priùs producit actum indeliberatum, & per eum juvatur & producit actum deliberatum perfectiorem.

Nec denique tertia ratio convincit. Nam ut docui in Philosophia, etiam apprehensio concur-

rit efficienter ad judicium, & præmissæ ad Conclusionem: Ergo etiam affectus indeliberatus cõcurrit similiter ad deliberatum: Quia hi affectus ita invicem comparantur in Voluntate, sicut in Intellectu comparatur apprehensio cum judicio. De actibus deliberatis voluntatis, qualis est intentio & electio, item actus imperans & imperatus, comparatis ad invicem, alia est ratio; quia hi actus non sunt de eodem objecto: quandoquidem intentio est de fine, electio de mediis. Unde cùm non habeant tantam inter se affinitatem, quantam inter se habet cognitio & volitio, item simplex complacentia & amor deliberatus, pro edentes de eodem objecto; ideo unus affectus nõ influit in alterum physicè efficienter. Quâ de Causa etiam judicium credibilitatis non influit physicè efficienter in actum Fidei; quia ibi actus sunt de diversis objectis.

Ad quartum. Patet ex dictis, quòd tam in absentia, quàm præsentia habituum supernaturalium gratia actualis intrinseca operanti, concurrit cum eodem efficienter ad actus salutares, atque de lege ordinaria actum salutarem non fieri per auxilium DEI extrinsecum. Neque tamen hinc sequitur in præsentia habituum supernaturalium, gratiam actualem frustra concurrere efficienter ad actum salutarem: Nam licet tunc simul cum gratia actuali concurrat effectivè habitus, aliter tamen concurrit habitus, aliter gratia actualis. Nam habitus v.g. fidei, concurrit in genere principii stabilis & refundentis specialem participationem Divinæ aseitatis in actum salutarem; Et præte-

præterea concurrit in genere principii indeterminati ad plures actus fidei circa omnia promiscuè mysteria revelata: at verò gratia actualis concurrit in genere principii transeuntis & non refundentis tantam participationem aseitatis, & in genere principii determinati nonnisi ad hunc actum fidei v. g. de mysterio Trinitatis. Porrò possunt simul concurrere duo principia effectiva physica ad eundem effectum, quando concurrunt in diverso genere principii. Sicut ad producendum ignem B, concurrit & ignis A, in genere Causæ principalis, & calor in genere Causæ instrumentalis. Cùm autem dicunt Theologi, quòd habitus supernaturales dent simpliciter posse, id non ideò verificatur, quasi sine habitu non possit existere actus supernaturalis; cùm certum sit illum existere sine habitibus in infideli. Sed quia illum excessum perfectionis, quem suo influxu habitus supernaturalis tribuit actui, nullo suo conatu supplere potest potentia naturalis; sicut è contra supplere potest illam majorem perfectionem, quam tribuit actui habitus naturalis; qui proinde dicitur dare tantùm facilius posse. Id autem ex eo est, Quia potentia naturalis continet adæquatè in sua virtute activa habitum naturalem, sicut continet eos actus ex quibus talis habitus generatur; non continet autem habitum supernaturalem, qui à solo DEO immediatè infunditur. Ad Confirmationem similiter dico ab habitu supernaturali v. g. fidei, desumi supernaturalitatem actus communem aliis actibus fidei, & quidem desumi tanquam à principio

ſtabili & refundente majorem participationem aſeitatis Divinæ, & in hoc major eſt virtus activa habitus ſupernaturalis, quàm gratiæ actualis. Cæterum dico ſupernaturalitatem actûs magis particularem, nempe determinatam v. g. ad myſterium Trinitatis, deſumi ab illuſtratione ac inſpiratione, & quidem tanquam à principio tranſeunte; & ideo utrumque hoc ſupernaturale non eſt otioſum principium.

Ad quintum. Quòd Concurſus gratiæ efficacis ſubdatur determinationi liberi arbitrii, quoad uſum, ita ut liberum arbitrium applicet & determinet gratiam efficacem ad producendum actum ſalutarem, (quod eſt uti gratiâ) docent omnes Societatis noſtræ Doctores, & alii innumeri, ut ait Ripalda Diſp: 110. ſect: 10. num: 20. Et hoc ipſum docet S. Thomas, qui explicans illud ad Corinth. 15. *Gratia ejus in me vacua non fuit*, dicit, *quia eâ uſus eſt ad id, ad quod data eſt ſibi.* Hoc ipſum etiam probatur ratione, quia potentia libera à nullo prædeterminatur ad operandum, ſed ipſa determinat ſeipſam, & omnia ſua comprincipia, de quo alibi. Ergo etiam determinat ad operandum gratiam efficacem, non minùs quàm habitum ſupernaturalem, quod eſt uti gratiâ. Et ſanè cùm eadem ſit actio liberi arbitrii & gratiæ actualis, ac etiam habitus ſupernaturalis, ſicut eſt in poteſtate liberi arbitrii, ut ipſum operetur, ita eſt in poteſtate ipſius, ut ſecum operetur gratia actualis & habitus. Itaque ad rationes Alvarez dico, à Concilio Arauſicano contra Semipelagianos hoc definiri, quòd adjutorium

juterium gratiæ, non subjungatur humilitati & obedientiæ humanæ, tanquam præcedenti gratiam, eamq; propriis viribus merenti, prout volebant Semipelagiani: hoc autem non dicimus, sed tantùm dicimus, quòd gratia ita præcedat nostram operationem, ut quoad usũ subdatur libero arbitrio determinanti gratiam sua operatione simultanea, imò & indistincta ab operatione gratiæ, ac insuper profecta ex viribus arbitrii, quatenus adjutis per gratiam. Cùm autem Augustinus dicit **DEUM** subdere sibi voluntates humanas, ita ut ei resistere non possint; hoc verificatur non propter vim & causalitatem intrinsecam infallibilem auxiliorum, sed propter infallibilitatem providentiæ divinæ seligentis ea auxilia, quæ DEUS prævidit conjungenda infallibiliter cũ nostro consensu; esto vis & Causalitas intrinseca gratiæ, sit quoad usum subdita arbitrio creato. De quo ampliùs suo loco.

Neque verò hinc sequitur gratiam magis subordinari arbitrio, quàm arbitrium gratiæ; quia arbitrium subditur Divinæ gratiæ quoad posse agere simpliciter, quod est plus; gratia autem subordinatur arbitrio solùm quoad actualiter agere, quod est minus.

QUÆ-

QVÆSTIO VII.

Vtrum Gratia Habitualis præcisè sit forma remissiva peccati mortalis, nec ad hoc indigeat compleri ullo favore DEI purè extrinseco?

VIdetur quòd non, ut putant Scotistæ & Nominales, è nostris verò Ripalda, aliique. *Probatur id primò.* Quia nisi gratia sanctificans in ratione formæ remissivæ peccati compleatur per favorem DEI extrinsecum, eo ipso non tollet peccatum mortale. Cùm enim nulla pura creatura habeat vim abolendi peccatum mortale per condignam satisfactionem, cùmque offensa non possit tolli, nisi vel per condignam satisfactionem offensoris, vel per condonationem offensi, sequitur non posse per infusionem gratiæ tolli peccatum, nisi accedat condonatio DEI extrinseca. *Confirmatur.* Quia quando duæ formæ possunt se expellere independenter à favore DEI extrinseco, tunc inter prædicata utriusque debet esse commensuratio: hæc autem commensuratio non datur inter peccatum mortale & gratiam; quia peccato convenit prædicatum offensæ infinitæ, gratia autem non habet vim infinitam satisfaciendi. Ergo gratia non expellit peccatum sine favore DEI extrinseco.

Secundò. Offensa creaturæ, si non ponatur satisfactio æqualis, non potest remitti sine accessu condonationis extrinsecæ. Ergo idem dicen-

dicendum de offensa Creatoris.

Tertiò. Si solâ infusione gratiæ remitteretur peccatum, sequeretur, quòd ab Infusione gratiæ, necessitaretur DEUS ad condonandum peccatum. Sed hoc est absurdum: quia condonatio peccati est actus DEI liber, nec DEUS potest necessitari ab aliquo bono minori, qualis est gratia, ad tollendum majus malum, quale est peccatum mortale. Ergo &c.

Quartò. Gratia Habitualis non opponitur essentialiter peccato mortali, sed potiùs de potentia absoluta potest stare cùm illo. Ergo seclusa condonatione DEI extrinseca non tollit peccatum mortale. Consequentia videtur esse legitima. Antecedens docet Suarez in Tractatu de gratia, Arriaga & Oviedo in Tractatu de Iustificatione, aliique non pauci. Et ratio est. Quia possunt divinitùs secum stare forma rationalis & irrationalis. item calor summus & summum frigus; imò juxta aliquos amor & odium, assensus & dissensus. Ergo & peccatum mortale cùm gratia.

Quintò. Si sola Infusio gratiæ esset expulsio peccati, frustra Scriptura & Patres in Justificatione distinguerent remissionem peccati à sanctificatione; frustra item Concilium Tridentinum dixisset justificationem non esse solam remissionem peccati, sed etiam sanctificationem: Sicut quia sola positio lucis in àere est expulsio tenebrarum. frustra diceretur illuminationem àeris non solam esse expulsionem tenebrarum, sed etiam positionem lucis. Ergo &c.

Sextò. Nulla Entitas physica & absoluta, solâ

solâ suâ informatione, tribuit effectum formalem moralem: Sed gratia habitualis est Entitas physica absoluta, remissio peccati est effectus formalis moralis: Ergo illum sua informatione non tribuit gratia. Major videtur esse certa. Quia magis distant inter se, Forma physica & effectus moralis, quàm una forma physica v.g. albedo & effectus formalis alterius formæ physicæ, puta, esse calidum. Si ergo albedo non præstat esse calidum, multò minus forma physica præstabit effectum moralem. Minor etiam quoad secundam partem (prima enim videtur esse certa) probatur, quia remissio peccati est libera condonatio ejusdem, ac proinde respicit actum voluntatis, quod est esse morale.

Septimò. Agens virtutis infinitæ, potest superare resistentiam quamcunque finitam: Sed inter peccatum & gratiam est resistentia finita, & DEUS est virtutis infinitæ: Ergo istam resistentiam superare potest componendo gratiam cum peccato.

Octavò: ut arguit Lorca. In illo instanti reali temporis, in quo pro signo priori DEUS est indifferens, ut homini antecedenter peccatori infundat gratiam, vel ut illum puniat privatione gratiæ, inest tunc homini peccatum, siquidem peccatum movet tunc DEUM, ut hominem puniat privatione gratiæ: ex alia parte in eodem instanti temporis potest existere gratia in homine, siquidem in illo instanti temporis supponitur DEUS proximè potens infundere gratiam homini. Ergo gratia & peccatum possunt secum stare, imò defactò

quò stant pro primo instanti reali Iustificationis.

Respondetur. Certum est ex fide, & definitum in Concilio Tridentino, juxta legem ordinariam, non fieri remissionem peccati mortalis sine infusione gratiæ sanctificantis. Certum rursus est, eandem remissionem fieri non posse, sine actu divinæ voluntatis condonantis peccatum, qui actus vocari potest remissio peccati activa, & favor DEI in hoc sensu extrinsecus, quia talis actus divinus est extra hominem, cui remittitur peccatum. Sed Quæstio præsens inter Theologos est, an ipsa infusio gratiæ sanctificantis sit adæquatè remissio passiva peccati mortalis, ita ut ad auferendum peccatum non requiratur ulla voluntas DEI condonativa peccati, præter voluntatem infundendi gratiam sanctificantem peccatori, quod ipsum est præter infusionem gratiæ non requiri favorem DEI purè extrinsecum, seu non collativum doni intrinseci. Ad hoc determinandum, sit

Propositio I. *Nec de potentia absoluta componi possunt in eodem subjecto, gratia sanctificans & peccatum mortale habituale*, inquam habituale; quia de actuali dictum alibi, hîc autem de illo non agimus, cùm solum habituale remitti possit. Conclusionem hanc docet Vasquez, Granadus, Ludovicus Turrianus, & alii plures apud Oviedo Tractatu 1. de Iustificatione. Quibus subscribunt Recentiores, Esparza Qu: 9. de Iustificatione, Rosmer Disputatione 2. de Pœnitentia, articulo 4.

Probatur primò in nostris principiis. Nec Divinitus

nitùs simul componi possunt in eodem subjecto, forma, & id quod formaliter importat privationem formæ, puta, lux & tenebrosum, vita & mortuum: Sed peccatum habituale formaliter importat privationem gratiæ, ut supra probavimus, independenter à præsenti Quæstione. Ergo nec Divinitùs componi possunt gratia & peccatum habituale. Quod ipsû Confirmatur ex eo; quia in Scriptura peccatum sæpe vocatur mors & tenebræ, gratia verò lux & vita, nempe ad ostendendam oppositionem privativam inter peccatum & gratiam.

Nec valet dicere. Peccatum habituale non esse formaliter solam privationem gratiæ, sed aliquid plus. Contra enim est: Quia tametsi peccatum privationem gratiæ dicat, ut partiale constitutivum, tamen hæc cùm indispensabiliter tollatur per infusionem gratiæ, eo ipso cum gratia nec Divinitùs componi potest, hoc concretum quod est peccatum habituale; quia ablata parte impossibile est manere totum concretum. Et hoc verum est etiam de concreto quod est sub genere mali, quia etiam concretum malum non distinguitur ab omnibus suis partibus simul sumptis.

Probatur secundò. Independenter à nostris principiis, instaurando argumentum P. Esparza. Si gratia & peccatum mortale possent componi, daretur simul à DEO, amor amicitiæ erga hominem absolutè & simpliciter talis, & odium inimicitiæ absolutè & simpliciter tale contra eundem: Sed hoc implicat: Ergo & prius. Major probatur. Quia DEUS dando gratiam sanctificantem homini, vult efficaciter ipsi

ipsi dare maximum bonum, juxta phrasim Divi Petri, quale bonum est gratia sanctificans, utpote radix omnium bonorum supernaturalium etiam beatitudinis: Ergo tunc DEUS amat hominem absolutè & simpliciter; amare enim juxta Philosophum, est velle bonum saltem magnum. Et quidem iste amor est amor amicitiæ; Quia est efficaciter unitivus DEI cum homine, & hominis cum DEO, juxta illud 2. Ioannis 4. *Qui manet in Charitate seu in gratia, in DEO manet & DEUS in illo.* E contra verò cùm DEUS relinquit hominem in peccato mortali, eo ipso illum odit absolutè & simpliciter odio inimicitiæ, juxta illud Psal: 5. *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Et Ecclesiastici 12. *Altissimus odio habet peccatores.* Et ratio est. Quia omnis peccator est difformis Divinæ voluntati graviter aliquid prohibenti, id est; prohibenti sub comminatione sui odii inimicalis, ex suppositione peccati, quod proinde essentialiter connectitur cum odio DEI inimicali. Patet ergo, quòd manente simul in eodem subjecto gratiâ & peccato mortali, daretur in DEO amor amicitiæ, & odium inimicitiæ simpliciter & absolutè simul circa eundem hominem; quæ fuit Major nostri argumenti. Probatur jam Minor. Quia sicut impossibile est, ut quis actu, physicè accedat ad aliquem terminum, simulque actu recedat ab eodem; ita impossibile est ut quis accedat ad objectum efficaciter per amorem, simulque ab eodem recedat per efficax odium. Et sicut nequit esse simul in eodem intellectu assensus & dissensus circa idem obje-

ctum; ita nequit esse simul in eadem voluntate amor efficax & odium efficax ejusdem objecti.

Respondet quidam, in tali casu hominem solùm fore odibilem, non autem amabilem à DEO; quia odibile pertinet ad genus mali, quod ex singulis partibus defectuosis desumitur. Sed præterquam, quòd hoc axioma plurimas patiatur instantias, ad summum verificatur de toto complexo, quod evadit malum si pars ejus sit mala; in casu autem nostro, non fieret unum totum ex peccato & gratia, tanquam ex partibus; Sed aliud esset ibi totum, constans ex subjecto & peccato, & aliud totum constans ex subjecto & gratia: sicut, si in aqua existeret summus calor & frigus, non fieret unum totum ex calore & frigore, sed fierent duo tota quamvis inadæquatè distincta. Sed quidquid sit de hoc. Contra est. Quia illud subjectum in quo existeret gratia cū peccato, actu amaretur à DEO; siquidem DEUS illi actu vellet bonum & quidem maximum. Ergo illud subjectum esset amabile à DEO, quia ab actu ad potentiam valet Consequentia via affirmativâ.

Respondet ulterius. Ad actualem dilectionem DEI, non satis est velle infundere gratiam homini, sed præterea requiritur condonatio peccati, quæ in casu nostro non adesset. Sed contra est primò. Quia ut supra probavi, ille ipse actus quo DEUS vellet infundere homini gratiam, esset efficaciter unitivus DEI cum homine, & hominis cum DEO per mutuam immanentiam utriusq; in altero. Ergo

ille ipse actus esset actualis dilectio amicabilis DEI erga hominem, adeoque esset condonativus peccati.

Contra secundò. Quia si de potentia absoluta simul essent summus calor & frigus in eodem subjecto, (cui suppono frigus esse malum & nocivum,) ad hoc ut diceretur subjectum esse actu calidum, non requireretur negatio frigoris. Ergo supposito quòd gratia & peccatum possint simul componi, ad hoc ut subjectum dicatur esse gratum DEO, seu dilectum actu à DEO, non requiritur carentia peccati quamvis peccatum sit malum homini.

Respondet aliter Oviedo. Conceditque in casu illo, hominem fore & odibilem & amabilem DEO, seu gratum & sanctum, secundùm quod gratum & sanctum, significant aliquid positivum, non autem secundùm quod significant aliquid privativum, nempe expulsionem peccati. Verùm hæc responsio in nostris principiis non subsistit. Quia cùm juxta nos peccatum habituale consistat in privatione gratiæ, sequitur, quòd esse sanctum etiam secundùm quod significat expulsionem peccati, habeatur per solam entitatem positivam gratiæ, sicut esse expulsivum tenebrarum, habetur per solam lucem. Abstrahendo verò à nostris principiis, contra est. Quia sicut quis non potest simul accedere & recedere actu ab eodem termino etiam secundùm quod accedere & recedere dicit motum positivum. Itē sicut non potest esse in aliquo sanctitas Divina unita hypostaticè, & simul actus peccaminosus etiam secundùm esse positivum; ita nō

poteſt quis ſimul eſſe amicus & inimicus DEI, etiam ſecundùm eſſe poſitivum inimici. Nempe ex allatis inſtantiis habetur, dari aliquas formas poſitivas, quarum uni identificatur, vel ſaltem indiſpenſabiliter innectitur excluſio alterius ab eodem ſubjecto; quæ proinde formæ ne quidem ſecundùm eſſe poſitivum componi poſſunt. Et tales probamus eſſe formas gratiam & peccatum mortale.

Propoſitio II. *Ad tollendum peccatum mortale habituale, ſufficit ſola infuſio gratiæ ſanctificantis, nec opus eſt illam compleri ſive intrinsecè ſive extrinſecè per novum favorem DEI, purè extrinſecè condonativum peccati*, ſeu per DEI voluntatem, diſtinctam à voluntate infundente gratiam; quod ideo addo, quia voluntas Divina infundendi gratiam, omnino requiritur ad tollendum peccatum mortale præſuppoſitivè & extrinſecè: ſicut ad exiſtentiam Angeli requiritur voluntas creandi Angelum: hæc verò ſola voluntas juxta nos, eſt condonatio activa peccati, ipſa vero infuſio gratiæ, eſt condonatio paſſiva.

Hæc concluſio ſequitur ex Concluſione præcedenti & ſic probatur. Quod eſt incompoſſibile etiam Divinitùs cum peccato, per ejus ſolam infuſionem præſcindendo à novo favore DEI, tollitur peccatum. Sed talis eſt gratia ſanctificans. Ergo &c. Minor eſt probata in Concluſione præcedenti. Major etiam patet. Quia illa quæ etiam Divinitùs ſunt incompoſſibilia ſecundùm ſe, neceſſariò ſe mutuò deſtruunt, ſe ſolis in eodem ſubjecto, Nec hoc ſubſtat libero favori Divino, ut ſe deſtruant.

Proba-

Probatur secundò. Quod se solo & secluso novo favore DEI, est perfecta amicitia hominis cum DEO, illud se solo & secluso novo favore DEI, tollit peccatum mortale, quod scilicet est inimicitia hominis cum DEO, incompossibilis essentialiter cum amicitia. Atqui infusio gratiæ secluso novo favore DEI, per seipsam præcisè est acceptatio passiva in amicitiam perfectam mutuam hominis cum DEO. Ergo &c. Probatur Minor. Quia ad veram & perfectam amicitiam juxta Philosophum requiritur & sufficit mutuus amor non latens, sive actualis, sive habitualis, communicativus mutuò bonorum omnium, & conjunctus cum aliqua æqualitate inter amantes. Jam verò hoc totum habetur per solam infusionem gratiæ. Nam inprimis vi hujus infusionis, homo amat DEUM secundùm habitum Charitatis, tradendo habitualiter se totum, & omnia sua DEO: DEUS etiam pariter amat hominem; siquidem infundendo ipsi gratiam, vult efficaciter dare eidem radicem omnium bonorum supernaturalium, ipsiusque beatitudinis, quæ vol tio est amor communicativus omnium bonorum ex parte DEI, ac proinde est amor simpliciter talis & perfectus. Denique vi talis infusionis constituitur inter hominem & DEUM, æqualitas proportionalis, consistens in quadam excellenti participatione Naturæ Divinæ. Nihil ergo deest infusioni gratiæ secundùm se sumptæ, præscindendo à novo favore DEI, ad veram & perfectam amicitiam Divinam.

Probatur tertiò. Ex dicendis infra de con-

donatione extrinseca, quia non est assignabile objectum illius favoris Divini novi, quo Adversarii complent gratiam, ut sit remissiva peccati. Addo: Sententiam oppositam non nihil favere Hæreticis. Hæretici enim dicunt, remissionem fieri totaliter per aliquid extrinsecum: Adversarii partialiter; Nos utrumq; negamus. Rursus Hæretici dicunt, Justitiam nobis intrinsecam nihil apud DEUM valere, Adversarii dicunt parum valere, & homines cum ipsa adhuc esse injustos, nisi accedat acceptatio DEI extrinseca: Nos utrumq; negamus. Deniq; Adversarii admittunt de possibili, quod Hæretici de facto: Nos utrumq; negamus. Unde per Adversarios, doctrina Hæreticorum est solum falsa & contra fidem, per nos est etiam impossibilis & contra rationem. Nos ergo magis recedimus ab errore Hæreticorum. Quæ consideratio me non parum firmat in nostra sententia.

Ad primum. Offensa aboleri potest tripliciter. *Primò*. Per condignam satisfactionem offensoris independenter ab ulla liberali condonatione offensi. *Secundò*, per condonationem liberalem offensi, nihil intrinsecum imprimentis offensori. *Tertiò*, per condonationem liberalem offensi imprimentis formam incõpossibilem cum offensa. Primo & secundo modo aboletur offensa humana. Tertio modo offensa Divina aboletur.

Ad Confirmationem dico, inter peccatum & gratiam esse commensurationem, non quidem in genere meriti & satisfactionis, sed talem, qualis est inter duo incompossibilia. Unde

quam-

quamvis offensa Divina esset simpliciter infinita, (quod tamen negavimus in Quæstionibus de Incarnatione) adhuc tolleretur per gratiam, non viâ satisfactionis condignæ, sed viâ incompossibilitatis, eo modo, quo lux infinita si daretur, tolleretur per tenebras finitas, & dissensus infinitus, per assensum finitum.

Contra hoc tamen opponitur Primò Gratia quæ dicitur esse incompossibilis cum peccato, non affert ullum prædicatum oppositum infinitæ offensæ Divinæ: Ergo non est incompossibilis cum peccato. *Respondeo, Nego Antecedens.* Nā in nostris principiis offensa Divina habitualis, importat formaliter gratiæ privationem, cui quamvis fundatæ in aliquo infinito, opponitur gratia. Deinde offensa Divina importat formaliter rationem inimicitiæ Divinæ, gratia autem importat formaliter rationem amicitiæ, quæ duo sunt opposita, ut dictum est.

Opponitur secundò. Sicut gratia est incompossibilis cum peccato, ita & peccatum cum gratia; Non ergo erit ratio, cur potiùs ad positionem gratiæ tollatur peccatum, & non maneat jam præhabitum, nisi gratiæ addatur condonatio extrinseca, ut pro gratia stet victoria; nam victoria semper est à fortiori. Respondeo hoc argumento probari posset, quòd secluso aliquo extrinseco, neque lux tollat tenebras, neq; vita mortem, neq; prædeterminatio physica libertatem, neq; unio hypostatica peccatum. Omnes ergo dicere debemus, quod si & quando forma incompossibilis, introducitur in subjectum, antecedenter affectum privatione formæ, vel affectum formâ

 oppo-

oppositâ, eò ipso sine ulla additione, per se solam pellat privationem sui & formam oppositam, ne dentur simul duo incompossibilia in eodem subjecto. Itaq; illud axioma: Victoria est à fortiori, solùm valet de causa efficiente, & introducente formam, non autem de Causa formali, quæ supponitur jam esse introducta in subjectum: Jam verò in nostro casu, agens Omnipotens introducit gratiam, quod est fortissimum.

Opponitur tertiò. Hoc modo enervatur doctrina de necessitate Incarnationis: posset enim pura Creatura mereri gratiam, tam sibi, quàm aliis, quæ proinde gratia haberet vim abolendi peccatum, æquè bene, ac nunc, quando datur ex meritis Christi. *Respondeo.* Fieri quidem posse de potentia absoluta, ut pura Creatura mereatur gratiam, tam sibi, quàm alteri Iusto, non tamen peccatori; ac proinde] adhuc stat communis doctrina, de necessitate Incarnationis. Vide dicta in Quæstionibus de Incarnatione. Quæstione 2. Articulo 3.

Ad secundum. Negatur Consequentia. Disparitas est. Quia homo non potest imprimere suo offensori formam incompossibilem cum offensa: Secùs autem DEUS, utpote Omnipotens, nec seipsum mutans sua voluntate, sed alia extra se.

Ad tertium. Sicut DEUS, posita actione creativa Angeli, necessitatur ad volendam existentiam Angeli; & similiter posita ubicatione Petri, necessitatur ad volendum Petrum; ita positâ gratiâ, necessitatur ad condonandum pecca-

peccatum. Hæc nimirùm neceſſitas,non eſt ex ſuppoſitione antecedente, ſed ex ſuppoſitione conſequente, nempe ex ſuppoſitione Divini decreti liberi, volentis infundere gratiam; ac proinde hæc Neceſſitas non obeſt libertati Divinæ. Itaq; condonatio Divina eſt DEO libera, illa libertate, quâ DEUS vult infundere homini gratiam, non autem eſt libera, libertate nova, ultra eam, quæ exercetur decreto de infuſione gratiæ. *Addo.* Iſtam Neceſſitatem Divinam, poſitâ gratiâ condonandi peccatum, non oriri formaliter ab aliquo creato, nempe ab infuſione gratiæ tanquam à Cauſa, ſed potius oriri ab ipſa increata voluntate infundendi gratiam; cujus voluntatis, infuſio gratiæ eſt effectus, ex quo tanquam ex ſigno neceſſario, inferimus condonationem peccati: quo pacto etiam dici ſolet, neceſſitatem Divinam, ut poſita actione velit effectum, non oriri ab aliquo creato ſed à Divina voluntate ponente actionem. Hinc etiam apparet DEUM non neceſſitari formaliter à bono minori, nempe ab infuſione gratiæ, ad tollendum malum majus nempe peccatum, niſi in ratione ſigni. Jam verò hoc modo neceſſe quandoque eſt, ut poſito minori tollatur majus, ob incompoſſibilitatem utriuſque; ſicut neceſſe eſt, ut poſito aſſenſu finito,tollatur diſſenſus etiam infinitus.

Ad quartum. Conceditur poſſe Divinitùs componi,formam rationalem & irrationalem, frigus & calorem: negatur tamen hoc ipſum de aſſenſu & diſſenſu, utpote includentibus contradictionem in ſuis objectis, quatenus unus illorum dicit objectum eſſe, alter non eſſe.

Negatur etiam de amore & odio efficaci ut probatum eſt. Multò verò magis negatur de peccato habituali & gratia; cùm inter hæc extrema per nos ſit oppoſitio privativa, juxta alios autem debet eſſe ad minimum ea oppoſitio contraria, quæ eſt inter amorem & odium, ut patet ex dictis.

Ad quintum. Scriptura & Patres, cùm diſtinguunt remiſſionem peccati à ſanctificatione, loquuntur non in ſenſu reali, ſed in ſenſu formali. Hoc autem meritò faciunt; quia licet remiſſio Divina peccati, ſit realiter ſanctificatio; tamen datur aliqua remiſſio offenſæ, nempe humana, quæ non eſt ſanctificatio. Ita ſicut quamvis animal hominis ſit realiter rationale, tamen datur aliquod animal, quod non eſt rationale; Unde meritò dicitur in ſenſu formali: homo non tantum eſt animal, ſed etiam rationale. Et hoc ipſum Confirmatur ex intentione Concilii Tridentini, hoc enim agebat contra Hæreticos, qui dicunt remiſſionem peccati fieri ſine infuſione gratiæ ſanctificantis; ita ſicut fit in humanis remiſſio offenſæ. Jam verò ad hunc finem non opus fuit Concilio diſtinguere realiter remiſſionem peccati à ſanctificatione. Hinc etiam patet reſponſio ad illud exemplum, de expulſione tenebrarum; Nam remiſſio offenſæ ex genere ſuo, fit ſine ſanctificatione, eamque ita fieri à DEO volunt Hæretici: at verò expulſio tenebrarum nunquam & nuſquam fit ſine illuminatione.

Ad ſextum. Poſſet negari Major. Nam prædeterminatio phyſica, tollit libertatem actus

quæ

quæ est quid morale; & similiter juxta sententiam communem, Unio hypostatica, quæ est Entitas physica, excludit essentialiter peccatum, quod est quid morale, quatenus morale consistit formaliter in actu libero. Sed quidquid sit de hoc: aliter Respondeo, remissionem peccati activam, esse quid morale, quatenus morale consistit formaliter in actu libero; ac proinde hanc remissionem haberi per liberam DEI voluntatem collativam gratiæ sanctificantis, nec posse haberi per aliquam formam physicam. Cæterùm remissionem peccati passivam, dico esse effectum formalem physicum, & moralem, nonnisi propter relationem ad actum DEI liberum, à quo provenit effectivè; ac proinde dico hunc effectum formalem posse haberi per infusionem gratiæ, quæ similiter est ita forma physica, ut possit dici moralis, propter dependentiam ab actu DEI libero, à quo efficitur.

Ad septimum. Inprimis negari universaliter potest Major; quia non potest DEUS superare resistentiam inter lucem & tenebras, inter assensum & dissensum, ut ista componat, quamvis hæc sint finita. Nempe Virtus infinita non potest conjungere incompossibilia, quamvis finitè distent inter se. Deinde, ut detur aliquid argumento, dici potest, inter peccatum & gratiam esse distantiam negativè infinitam; qualis distantia datur inter duo contradictoria, insuperabilis à virtute infinita.

Ad octavum. In instanti reali justificationis, in quo potest DEUS punire proximè hominem antecedenter peccatorem, continuando pri-

do privationem gratiæ, simulq; potest eidem proximè infundere gratiam, nego tunc pro signo naturæ priori inesse homini peccatum; potiùs enim pro isto signo præscinditur, tam ab existentia peccati, quàm ab infusione gratiæ, licet in toto illo instanti reali, jam existat gratia. Ad illud quod dicitur: Peccatum tunc movet DEUM, ut privet hominem gratia, Respondeo cum distinctione: peccatum ut actualiter in seipso existens pro priori differentia temporis, movet tunc DEUM. Concedo, quod dicitur. peccatum quatenus habitualiter perseverans pro illo instanti temporis, movet tunc DEUM. Nego quod dicitur. Nempe actus ipse peccaminosus in se physicè existens, qui solus est liber & demeritorius, movet DEUM & ad inducendam privationem gratiæ, & ad eam continuandam per totam æternitatem, nisi DEUS hanc continuationem impediat infusione gratiæ. Unde in instanti justificationis pro illo signo naturæ priori, pro quo DEUS hominem antecedenter peccatorem potest punire, continuando privationem gratiæ, & potest eidem infundere gratiam, non datur in DEO cognitio peccati ut habitualiter tunc perseverantis, sed solùm datur cognitio peccati, ut actu in se antecedenter existentis. Hinc autem patet nō coëxistere secum peccatum & privationem gratiæ pro primo instanti reali justificationis, ut volebat Lorca.

QVÆSTIO VIII.

Vtrum Gratia Habitualis distinguatur realiter ab Habitu Charitatis?

VIdetur quòd non. ut sentiunt cum suo Doctore Scotistæ, Alensis, S. Bonaventura. Et è nostris Bellarminus, Lessius, Coninck Arriaga, P. Esparza, & alii. *Primò.* Quia Scriptura & Patres, effectus gratiæ habitualis, tribuunt Charitati. Et ita Joannes Apostolus, Filiationem DEI tribuit Charitati: *Qualem Charitatem dedit nobis Pater, ut filii DEI nominemur & simus.* Et Augustinus, eidem tribuit justificationem, cùm dicit: *Charitas incboata, incboata justitia est; perfecta Charitas, perfecta justitia est.*

Secundò. In ordine naturali datur forma aliqua accidentalis, quæ simul est & constitutiva compositi & operativa. Qualis est v.g. calor, constituens calidum, & producens alium calorem. Imò hoc ipsum valet de intellectu identificato Animæ. Sed gratia est forma accidentalis & inseparabilis ab habitu Charitatis: Ergo simul est constitutiva hominis justi, & immediatè operativa actuum Charitatis, adeoq; est habitus Charitatis.

Tertiò. Si ponatur gratia identificata habitui Charitatis, erit perfectior participatio Naturæ Divinæ. Siquidem in Natura Divina identificatur Virtus Charitatis cum radice talis Virtutis. Ergo talis defactò ponenda est gratia habitualis.

Quarèt,

Quartò. Quæ ſunt inſeparabilia ſine neceſſitate diſtinguuntur realiter. Sed gratia habitualis eſt inſeparabilis ab habitu Charitatis: Ergo fruſtra diſtinguitur ab eodem.

Quintò. Peccatum habituale conſiſtit in habituali averſione à DEO. Ergo etiam gratia habitualis conſiſtit in habituali converſione ad DEUM, quæ eſt habitus Charitatis.

Reſpondeo. Dicendum eſt. Probalius eſſe, gratiam habitualem realiter diſtingui ab habitu Charitatis ſupernaturali. Ita ex profeſſo S. Thomas hîc Quæſtione 110. artic: 3. ubi expreſsè refutat ſententiam, quæ dicit: Gratiam & Virtutem Charitatis, ſolùm differre ſecundùm rationem, dicitq; gratiam quæ eſt participatio Naturæ Divinæ, ita eſſe aliquid præter Virtutes infuſas, Sicut natura humana eſt aliquid præter Virtutes acquiſitas. Unde mirum eſt, quòd quidam, S. Thomam dicat loqui, de diſtinctione rationis. Sequuntur S. Thomam è noſtris Suarez lib: 6. de Gratia cap: 12. Ripalda lib: 6. Diſp: ultima, ſect: 4. Oviedo Tract: 8. Contr: 1. pun: 6: Haunoldus lib: 2. Tract: 3. cap: 1. controv: 4. & alii multi apud iſtos. Favet etiam Scriptura & Sancti Patres, dum de gratia & charitate tanquam de diſtinctis donis loquuntur. Ita dicitur 1. Corinth: 13. *Gratia Domini noſtri JESU Chriſti & Charitas DEI.* Et Roman: 5. *Charitas DEI diffuſa eſt in cordibus noſtris, per Spiritum Sanctum qui datus eſt nobis;* quaſi prior ſit datio Spiritus Sancti per gratiam, quàm diffuſio charitatis. Tridentinum etiam Seſs: 6. cap: 7. ait: *Juſtificationem fieri per ſuſceptionem gratiæ,*

& dono

& donorum, Fidei, Spei, Charitatis. Similiter Augustinus de Spiritu & litera cap: 52. dicit: *Charitas DEI diffunditur in cordibus nostris, non quâ nos diligit DEUS, sed quâ nos facit dilectores DEI; sicut Justitia, quâ ejus munere justi efficiuntur & Fides quæ fideles facit.* Ubi ut vides, S. Doctor, ita distinguit Justitiam, à Charitate, sicut à Fide; distinctio autem Justitiæ à Fide est realis, ut patet.

Probatur Ratione S. Thomæ desumpta ex Dionysio cap. 2. de Cœlesti Hierarchia. Connaturaliter loquendo ante omnes habitus operativos debet realiter præsupponi status proportionatus, cui conveniant tales habitus. Et ita ante omnes habitus acquisitos, præsupponitur status Naturæ humanæ; ante lumen gloriæ, præsupponitur status gratiæ, cui convenit in Patria lumen gloriæ: ante habitus operativos Theandricè, præsupponitur status Unionis Hypostaticæ. Et ideo Philosophus definit Virtutem, etiam quoad habitum, ut hic ait Sanctus Thomas, quòd sit: dispositio perfecti ad optimum; quia dispositio supponit statum perfectum. Ergo ante omnes habitus infusos, etiam ante habitum Charitatis, realiter præsupponitur status proportionatus talibus habitibus, qui status, est status Filii DEI, & habetur per gratiam habitualem, vi cujus participamus specialiter naturam Divinam, adeoq; gratia habitualis realiter distinguitur ab habitu charitatis.

Confirmatur primò. Quia non est connaturale, ut in suo ordine habitus voluntatis, præcedat omnes habitus intellectuales: sicut non

non

quia Charitas eſt principium operativum actûs, quo, & ipſa acquiritur & gratia: & ideo per laudem hanc volebant, Scriptura & Patres excitare fideles ad actum Charitatis.

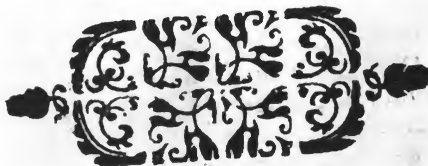
Addo ex Ripalda, Scripturam & Patres ſæpe loqui non de Charitate, quâ ſumus dilectores DEI, qui eſt Charitatis habitus, ſed de Charitate, quâ ſumus à DEO amabiles, quæ eſt gratia habitualis. Aliquando verò loquuntur nõ de habitu Charitatis, ſed de actu, quatenus eſt, vel forma juſtificans, vel diſpoſitio infallibilis ad ipſam. De quo etiam dictum eſt in Tractatu de Pœnitentia.

Ad ſecundum. Forma accidentalis ſupponens ſtatum & naturam in ſuo ordine, poteſt eſſe & conſtitutiva compoſiti accidentalis & operativa: & talis eſt calor, & juxta alios potentiá Intellectiva: ſecus autem forma accidentalis, quæ non ſupponit, ſed conſtituit ſtatum & naturam in ſuo ordine; qualis eſt gratia habitualis in ordine ſupernaturali.

Ad tertium. Ad hoc, ut gratia habitualis, ſit maxima participatio Naturæ Divinæ, ſufficit ut participet Naturam Divinam, ſecundùm quod eſt Natura in genere Moris, quoad prædicatum magis Univerſale, magisq; radicale, quàm ſit eſſe Operativum actûs Charitatis; alioquin deberet etiam gratia participare Naturam Divinam ſecundum immenſitatem, vel ſecundum hoc, quòd ipſa ſit ſuus actus, quod nemo dixerit.

Ad quartum. Negatur Major, ut patet in amore beatifico, qui non eſt ſeparabilis à Viſione, & tamen realiter diſtinctus.

Ad quintum. Negatur Consequentia. quia ut supra dictum est, peccatum habituale consistit in privatione; jam verò unicâ realiter privatione excluduntur ea, quæ sunt realiter distincta, dummodo sint inseparabilia: Et ita unico peccato excluditur Visio DEI & amor beatificus. Cum ergo sint inseparabilia hæc duo, nempe justitia hominis, & conversio habitualis ad DEUM, fit ut per peccatum habituale hæc duo indivisibiliter excludantur, & sic peccatum habituale est indivisibiliter privatio justitiæ & conversionis habitualis ad DEUM, seu est aversio habitualis à DEO. At verò Gratia habitualis consistit in aliquo positivo; per unicum autem indivisibiliter positivum, non semper ponuntur ea quæ sunt inseparabilia, ut patet in visione DEI & amore beatifico. Ergo per unam Entitatem gratiæ, non est necesse haberi justitiam hominis, & conversionem habitualem ad DEUM.



ERRATA

Ad 1. partem & ad 1. 2dæ.

PAgina 5. *versu* 29. tum indice, *lege:* tum in indice

P. 7. v. 4. arg. 2. l. art. 2.

P. 19. v. 27. & 28. Corpore, ſubſumo *lege* Corpore. Subſumo

P. 22. v. 5. ab altera. l. ab altera:

P. 27. v. 13 dicimus. Si l. dicimus, si.

P. 34. v. ult. ratione fili nempe l. ratione Filii. Nempe

v. 4. à parte rei diſtingui l. à parte rei, diſtingui

P. 35. v. 5. ſuppeditum l. ſuperadditum

P. 37. v. 13. cui per identitatem unitur. *lege* cui non per identitatem unitur

P. 40. v. 18. & 19. viſibilis l. riſibilis

P. 47 v. 13. providit l. provideت

P. 49. v. 8. prædeterminanti l. prædeterminati

P. 54. v. 13. Conc. 24. l. Con. 23.

P. 55. v. 7. 2. p. l. 3. p.

P. 67. v. 14. conditionatum l. conditionatus

P. 72. v. 9. determinantis l. determinatis

P. 76. v. 1. ſcientiæ mediæ in genere autem *lege:* ſcientiæ mediæ: in genere

P. 79. v. 9. ad 4tum ultimo l. ad 4tum, ultimo

Ibid. v. 21. hoc inefficacia l. hæc inefficacia

P. 81. v. 23. at explicat l. ut explicat

P. 89. v. 22. ſi dedit l. ſic dedit

P. 109. v. 21. poſſibile. l. poſſibile,

P. 112. v. 9. diſtinctis, à ſe l. diſtinctis à ſe,

P. 223.

P. 223. v. 20. & 21. ſuo dominio l. ſuo Domino

v. 33. ne ſi l. Iam vero ſi

P. 132. v. 13. atq; manifeſtatione l. absque

P. 133. v. 10. & libera l. ex libera

P. 145. v. 31. ſuppoſuit l. ſe oppoſuit

P. 155. v. 33. interim l. interimere

v. 35. bualis l qualis

P. 156. v. 27. religionis l. irreligioſitatis

P. 169. v. 3. obiecti. Sed l. obiecti, ſed

P. 172. v. 9. diximus l. dicemus

P. 179. v. 29 ratio externa l actio

P. 182. v. 9. ſed etiam l. ſeu etiam

P. 184. v. 9. p. 3. qu. 1. l. p. 3 qu. 3.

P. 194. v. ult. pſum l ipſum

P. 204. v. 3. non eſſet rationalis l. Non eſſe

P. 221. v. 6. ſeparabilem l. ſperabilem

P. 244. v. 14. cu ineſſe l. & in eſſe

P. 250. v. 22. cognitioni l. incognitioni

P. 256. v. 1. poſſit l. poteſt

P. 258. v. 30. ita & nunc l. ita ut nunc

P. 265. v. 6. retractativum l. retractativus

P. 268. v. 11. 17. 23. ſatisfacturæ l. ſatisfactivæ

P. 275. v. 32. extrinſecam l. intrinſecam

P. 278. v. 31. per unam l. per ſuam

P. 279. v. 25. adæquate l. inadæquate

P. 291. v. 31. genericam *Adde*: remote

